محمد شحرور

http://abuabdoalbagl.blogspot.ae/



الدين والسلطة

قراءة معاصرة للحاكمية

الدين والسلطة

قراءة معاصرة للحاكمية

خطوط العناوين: حمدي طبارة
تصميم الغلاف: سحر مغنية

محمد شحرور

الدين والسلطة

قراءة معاصرة للحاكمية



© دار الساقي
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2014

ISBN 978-1-14425-747-0

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114—2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

الموقع الإلكتروني للمؤلف
www.shahrour.org
www.shahrour.info

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

المحتويات

الإهداء	٩
كلمة شكر	١١
المقدمة	١٣
الباب الأول: الحاكمية	١٩
مدخل تاريخي: إرهاصات أدلجة مفهوم الحاكمية في عهد الخوارج ووضع المبحث في إطاره العام	٢١
الفصل الأول: طروحات الحاكمية في القرن العشرين: عرض وتحليل	٤١
أولاً- الطرح الأيديولوجي للحاكمية في فكر أبي الأعلى المودودي	٤١
ثانياً- الحاكمية كأيديولوجيا في فكر سيد قطب	٥٣
ثالثاً- أثر أيديولوجيا الحاكمية على فكر الجماعات الإسلامية المسلحة وظهور السلفية الجهادية	٦٥
رابعاً- مفهوم الحاكمية لدى المفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد	٧٨
١- مراحل الحاكمية في طرح أبي القاسم حاج حمد	٨٠
٢- قراءة نقدية لمفهوم الحاكمية لدى أبي القاسم الحاج حمد	٩١
الفصل الثاني: خصائص الرسالة المحمدية مقارنةً بالشرائع السابقة	٩٧
أولاً- خصائص الرسالة المحمدية	٩٧
١- مفهوم الحكم التشريعي في التنزيل الحكيم	٩٧
٢- الخصائص الثلاث للرسالة المحمدية	١٠٨
ثانياً- العقوبات في الشرائع السابقة للرسالة المحمدية	١١١

١ – العقوبات في شريعة حمورابي ١١٢
٢ – العقوبات في كتاب التوراة المنسوب إلى الرسول موسى ١١٦
ثالثاً– العقوبات في الرسالة المحمدية ١٢٣
١ – عقوبة الإعدام "القتل" ١٢٤
٢ – عقوبة الزنا والقذف "الجلد" ١٢٥
٣ – عقوبة السرقة "القطع" ١٢٦
الفصل الثالث: قراءة معاصرة للحاكمية ١٣١
تمهيد ١٣١
أولاً– الحاكمية الإلهية ١٣٣
أ– مفهوم الحرام في الرسالة المحمدية ١٣٥
ب– المحرّمات وتفصيلها في التنزيل الحكيم ١٣٧
ثانياً– المحرمات والدول المعاصرة ١٦٣
ثالثاً– الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) ١٧٦
– المنهيات الواردة في التنزيل الحكيم ١٧٩
الباب الثاني: الدين والسلطة ٢٠٧
مدخل تاريخي: لمحة عن النظريات الفلسفية حول تشكيل الدولة ٢٠٩
الفصل الأول: جدلية الدين والسلطة ٢٢٩
تمهيد ٢٢٩
أولاً– مفاهيم (الدين – السلطة – الدولة) والعلاقة بينها ٢٣٤
ثانياً– السلطة ومفهوم الطاعة والإكراه ٢٤٠
ثالثاً– الفطرة والرشد والغي ٢٥١
رابعاً– مفهوم الحرية (العروة الوثقى) ٢٦٥
خامساً– مرجعيات تقييد الحرية ٢٧١
١ – سلطة الوالدين ٢٧٢
٢ – سلطة المجتمع ٢٧٤
٣ – سلطة المعرفة ٢٧٦

٤ – سلطة الدولة ٢٧٩
الفصل الثاني: الطغيان ٢٨٧
تمهيد ٢٨٧
أولاً– الطغيان العقائدي ٢٨٩
ثانياً– الطغيان الفكري ٢٩٦
ثالثاً– الطغيان المعرفي (العلمي) ٢٩٩
رابعاً– الطغيان الاجتماعي ٣١٠
خامساً– الطغيان السياسي ٣١٣
سادساً– الطغيان الاقتصادي ٣٢٥
سابعاً– نتائج الطغيان بكل أنواعه على الشعوب العربية والإسلامية ٣٢٧
الفصل الثالث: الدولة المدنية ٣٤٥
تمهيد ٣٤٥
أولاً– الدستور والميثاق ٣٥٠
١ – مفاهيم (العهد – العقد – الوعد – الميثاق): ٣٥١
٢ – الدستور والميثاق ٣٥٧
ثانياً– فصل السلطات ٣٧٠
تمهيد ٣٧٠
١ – السلطة التشريعية (أولي الأمر) ٣٧٢
٢ – السلطة التنفيذية ٣٨١
٣ – السلطة القضائية ٣٨٤
٤ – سلطة المجتمع (سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ٣٨٦
ثالثاً– المواطنة والولاء الديني ٣٩٢
١ – مفهوم الولاء والبراء ٣٩٣
٢ – الولاء الديني ٤٠٤
٣ – المواطنة (الولاء الوطني) ٤١١
الخاتمة والاستنتاجات ٤٢٣

أولاً- استنتاجات الباب الأول ٤٢٦
ثانياً- استنتاجات الباب الثاني ٤٣١
الملاحق ٤٤٣
الملحق رقم (١): ميثاق العالمية في الإسلام ٤٤٥
الملحق رقم (٢): ميثاق المواطنة ٤٥٣
المراجع ٤٦١
الموسوعات ٤٦٦
المراجع الأجنبية ٤٦٧
فهرس الأعلام ٤٦٨
فهرس الأماكن ٤٧١
فهرس الآيات القرآنية ٤٧٢

الإهداء

إلى كل من يؤمن بأن الرسالة المحمدية تتميز بخصائص الخاتمية، العالمية والرحمة.

إلى كل من يؤمن بأن الحرية هي كلمة الله التي سبقت لكل أهل الأرض، وبأنها قدس الأقداس.

إلى كل من جاهد ويجاهد في سبيل إعلاء هذه الكلمة بكل الوسائل المتاحة، جهاداً في سبيل الله لرفع راية الحرية عاليةً، شامخةً في كل مكان.

إلى كل من يؤمن بأن سلطة الدولة تختلف عن سلطة الدين.

إلى كل هؤلاء أهدي هذا الكتاب.



كلمة شكر

أتقدم بخالص شكري وامتناني للأستاذة الباحثة آسية وعيل على المساهمة الفعالة والمجهودات المعتبرة التي بذلتها لإعداد وإنجاز هذا الكتاب؛ فكلّ الشكر لها ولكل من ساهم من بعيد أو من قريب في إخراج هذا الكتاب إلى النور.

المنطقة البيضاء Zone blanche White zone	المنطقة الرمادية Zone grisâtre Grav zone	المنطقة السوداء Zone noire Black zone

الحلال Permis Permit	النواهي الإلهية Interdits Divins Divine Interdicts	المحرمات Tabous Taboos

الحاكمية الإنسانية Gouvernance Humaine Human Governance	الحاكمية الإلهية ـ الإنسانية Gouvernance Divine-Humaine Divine-Human Governance	الحاكمية الإلهية Gouvernance Divine Divine Governance

متغير Variable Variable	الإنساني متغير كتشريع L'humain variable autant que législation The Human variable as legislation	الإلهي ثابت كظاهرة Le divin stable autant qu'évènement The Divine constant as Phenomenon	الثابت Stable Constant

الحلال بيِّن (٢) Le Permis Concert The Permit is Concrete	بينهما أمور متشبهات Entre 1 et 2 des choses Confuses Between 1 and 2 Confused cases	الحرام بيِّن (١) Le Tabou Concret The Taboo is Concrete

المقدمة

منذ أن نفخ الله عز وجل الروح في الإنسان وجدلية الدين والسلطة قائمة في حياته وفاعلة فيها وسط سجالات مراوغة مستمرة الدوران بينهما دون غالب أو مغلوب، فلا الدين يريد الخضوع التام للسلطة أو قادر على الانفصال عنها، ولا السلطة راغبة في الانفكاك عن الدوران حول حماه لتحقيق حلمها في إمساك قبضتها عليه. فالحقيقة التاريخية التي لا تخفى على أحد، وإن هذه الجدلية خلّفت ولا تزال تخلّف الكثير من المآسي والمعارك الطاحنة عبر كل مراحل تاريخ الإنسانية، وفي كل مرة تدور فيها رحى هذه الجدلية تطحن كل من تواجد ضمن مضمارها، ثم يتولّد في كل مرة عن هذا الطحن العسير مشاهد آنية تكون بمثابة الهدنة لما قبل المعركة اللاحقة. فيتجلى لنا مرةً مشهد السلطة متلبّسة بلبوس الدين، ومرةً مشهد الدين متلبّساً بلبوس السلطة، وهكذا يسير الديدن بينهما دون أن يملّ أحدهما من مراوغة الآخر ومغازلته إما لإخضاعه لإمرته أو لكسب ودّه، لكن الغاية واحدة في كل مرة وهي التحكم في مصائر الناس وحياتهم بإخضاعهم إما لسلطة الدين أو لدين السلطة. فأي دين هذا الذي لم ينفك يوماً عن مسايرة السلطة لتحقيق مآربها؟ وأي دين هذا الذي يُكره الناس على الانقياد إلى السلطة؟ وهل هو فعلاً دين الله الذي ارتضاه لعباده كي يتطاحنوا به ومن أجله؟

إنّ الدين الذي يغازل السلطة ويتودّد إليها لنيل رضاها وإسدال رداء الطاعة أمامها ليس دين الله الذي ارتضاه لعباده، بل هو صورة مشوهة عنه يقدمها مجانين السلطة للناس لخداعهم. ذلك لأن الدين الحق الذي هو دين الله ليس في يد أحد من الناس ولا يخضع لسلطان أو هوى، ولا يتمسح بعباءة أحد أو يتشفع به للوصول إلى الناس، لأنه دين رباني سماوي وليس بحاجة لوساطة أحد كي يصل إلى الإنسانية التي أصلاً جاء

من أجلها. وبسبب عدم قابليته للخضوع والاستكانة للسلطة فإن هذه الأخيرة تصنع في كل زمان ومكان أقنعة مشوهة له كي تظهرها كبدائل له لتضفي شرعية على جبروتها وتمارس قمعها وإكراهها باسمه وهو من كل ذلك براء. فدين الله عالمي ارتضاه للإنسانية جمعاء ومن زمان آدم إلى أن تقوم الساعة، والذي قال عنه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠) لأنه دين الفطرة التي فطر الإنسانية عليها، دين يتّسم بالرحمة والشمول ويتجلى في تعاطي الناس به مع بعضهم بعضاً من خلال القيم الإنسانية المطلقة غير القابلة لأن يتاجر بها أحد مهما علا مقامه. هذه القيم ليست بحاجة لسلطة ما كي تتمظهر من خلالها، والإنسان بذاته ليس بحاجة لقانون سلطوي إكراهي يرغمه على ممارستها لأنها الجوهر الخالص لإنسانيته التي منحه الله إياها عند نفخ الروح فيه. هذا الجوهر القيمي الخالص غير قابل للمساومة لأنه تعبير عن حرية الإنسان التي فضّله الله بها عن سائر الكائنات، والتي يمارسها في تعاملاته مع الآخر في إطار أخلاقي عام لا يتبدل ولا يتغير مهما تبدلت السلطات وتغيرت. فالإنسان ليس بحاجة أن تقنّن له تعاملاته الأخلاقية أو تصبغ بصبغة الشرعية التشريعية التي تتحكم فيها وفيه سلطة ما كي يعيش بمفهوم أخلاقي قيمي، ذلك لأن الدين يعبّر عن كامن كينونته الفطرية التي جُبل عليها، ويعبّر عنها بكل حرية دون انقياد إجباري، وتلك هي الهوية الحقيقية للإنسان في هذا الكون يسير بها حيثما شاء وأينما شاء لأنها لا تخضع، بل ولا ترضى بالخضوع، للزمان والمكان. فالإنسان، قديماً وحاضراً ومستقبلاً، حرّ ويتعامل بقيمه الإنسانية في جلّ ميادين حياته وسيبقى كذلك إلى يوم الدين، وانقياده لهذه القيم لا يكون إلا عن اختيار ورضى وبرغبة كاملة للتعبير عن إنسانيته المطلقة في تحقيق مفهوم خلافته لله في هذا العالم. فالخليفة موكل عن من وكله، وبموجب توكيله إياه صارت له الحرية المطلقة في التصرف فيما أوكل إليه من مهام عمارة الأرض في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠). هذه الخلافة التي مُنحت للإنسان دون سواه لأنه الكائن الوحيد القادر عليها بشهادة الله على ذلك في قوله السابق: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، وهي تمنحه كل الصلاحيات

في أن يكون حراً في اختياراته عند ممارسته لها.

إنها معيار الإنسانية الذي يسمح للإنسان بالاختيار التام في كل مجالات حياته الاعتقادية والفكرية والاجتماعية والسياسية... بقبول ما أراد ورفض ما لم يرد، والانصياع طواعيةً لما رغب والنفور ممّا كره. وتمسكه بها واجب وحق لصون إنسانيته وعدم السماح لأي سلطة قهرية بقمعها برفضه الانقياد لهذه السلطة التي تسعى لاستعباده بما توجب عليه من قوانين تعسفية تلبسها لبوس الدين، لأن انقياده وانصياعه لها مكرهاً وقبوله بذلك ولو على مضض يعبر ضمنياً عن تخلّيه عن إنسانيته ومن ثمّ عن مهمة الخلافة الموكلة إليه وبالتبع عن حريته التي شرّفه الله بها دون سواه من المخلوقات. فالأولى بالإنسان، حفاظاً على هذه المكتسبات الثمينة، أن يرفض كل أنواع الإكراهات السلطوية التي تفرض عليه باسم الدين لأنها تمثل مصالح ظرفية آنية محدودة الأبعاد الزمانية والمكانية يراد منها الوصول إلى مطامع ذات طابع شخصي أناني بحت، ولا تفكر أبداً في مصلحة الإنسان كإنسان.

فدين الله لا يحدّه زمان ولا مكان بل هو دين مجرد شمولي مطلق، ولا يرتبط بمصالح شخصية لفئات من الناس ضمن حدود جغرافية أو تخطيطات سياسية الغرض منها تغلّب فئة على أخرى. وكل إنسان ينقاد طواعيةً ويمارس ما اختاره من دين بكل حرية مصداقاً لقوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فدين الله بريء من تهمة الإكراه التي يحاول إلصاقها به مجانين السلطة لفرض سطوتهم على رقاب الناس.

لكن هذا الدين لا يمكن أن يكون أبداً بالصورة التي تعرفه بها المنظومة التراثية، لأننا لو سلمنا بذلك فسنجد أنفسنا نتماهى معها ونناقض قوله تعالى:

- ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢)؛

- ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ...﴾ (الحج: ٧٨).

فمن خلال هاتين الآيتين تظهر المغالطة الكبيرة التي وقع فيها المؤمنون من أمة محمد أو أوقعوا أنفسهم فيها، إذ كيف يكون الإسلام هو شهادة "لا إله إلا الله * محمد رسول الله" وهو نفسه الذي وصّى به إبراهيم بنيه؟ وكيف نكون مسلمين لأننا شهدنا أن محمداً رسول الله وإبراهيم عليه السلام هو من سمّانا مسلمين؟ من هنا يتضح لنا أن تعريفنا التراثي للإسلام هو الذي أوقعنا في كل التناقضات التي نعيشها في حياتنا كأمة تسمي نفسها أمة إسلامية لكنها تجد نفسها غير قادرة على التأقلم مع الآخر وعاجزة عن مسايرة تغيرات العالم في أبعاده التاريخية، الجغرافية والسلطوية. فنحن لسنا أمة إسلامية بل أمة محمدية نتبع ملّة محمد، ونسمّى بذلك مؤمنين، لأن الإسلام أشمل من ذلك وأوسع من أن يتم تضييقه في تعاليم الشريعة المحمدية كما فعلت المنظومة التراثية إذ جعلته محلياً، إقليمياً، مرحلياً وظرفياً؛ مع أنه دين عالمي شمولي أبدي يكفل الحرية لكل الناس على اختلاف مللهم ومستوياتهم المعرفية، ويستوعبهم جميعاً على تعدد مشاربهم وتغاير توجهاتهم. ونحن نقولها ونكررها دائماً بأن سبب وقوع المنظومة التراثية في هذا الخطأ الفادح ناتج عن انطلاقها من قراءة خاطئة للتنزيل الحكيم لأنها مبنية على أساس غير ممنهج وغير سليم، ذلك لأنها مؤسسة على مبدأ الترادف الذي تدور حوله في كل الطروحات التي تقدمها عن الدين حتى أفقدت نصوصه كل معنى لبيانها وجعلتها مبهمة وتتخبط في سلسلة متناقضات لا متناهية مع أن الله تعالى يقول في محكم تنزيله:

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا من رَّسُولٍ إلاَّ بلسَانِ قَوْمه ليُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾ (إبراهيم: ٤).
- ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣).

فاللسان في الآيتين ليس بالتأكيد تلك العضلة الحمراء الموجودة داخل الفم، التي تحوي على سطحها حليمات الذوق، وتسهم مع الحبال الصوتية والشفاه في عملية النطق، بل هو أداة البيان وآلة التبيين ووسيلة التعبير التي إن انحلّت عقدتها فقه الآخرون المقصود وفهموا المعنى المنشود، كما في دعاء موسى لربه: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه: ٢٥-٢٨).

واللسان كأداة وآلة ووسيلة موجود تكوينياً عند البشر - شأن العين والأذن - كما هو موجود عند كثير من الحيوانات، أما القدرة على بيان المقاصد والإفصاح عن المعاني

فهي مكتسبة تحصل بفضل التعليم بدلالة قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٣-٤).

لكن هذا كله لا علاقة له بالمقصود من لفظ (اللسان) في آيتي إبراهيم (٤) والنحل (١٠٣). فالمقصود – على سبيل الكناية – هو ذلك النظام اللغوي بأسمائه وأفعاله، وبألفاظه وجمله، وبمتكلمه ومخاطبه وغائبه، وبمذكره ومؤنثه، وبمفرده ومثناه وجمعه، الذي لا ينعكس الفكر إلا على مرآته ولا يصلح تعارف إلا به ولا يصير الأقوام أقواماً إلا بفضله.

لقد اقتضت حكمة الخالق أن يجعل لكل شيء آفة، وأن يضع لكل شيء ضداً ونقيضاً، كالصدأ للحديد والتكبّر للعلم والمنّة للصدقات، وكالظلم للعدل والفساد للصلاح والكفر للإيمان. ولعل أخطر آفات اللسان – كنظام لغوي – هو القول بالترادف. فبالترادف تنحرف الكلمات عن معانيها ويخرج السياق عن مقاصده وتأخذ الأشياء أسماء أخرى غير أسمائها.

صحيح أن الاهتمام بالجانب الشكلي التقعيدي وإهمال الجانب الدلالي – كما هو حال علماء اللسان العربي اليوم إلا من رحم ربي – قد أصبح مشكلة تعيق، إن لم نقل تمنع، تذوق المعاني من جهة أولى، وتحول اللسان إلى سجين ضمن أسوار قواعدية جافة لا روح فيها من جهة ثانية، وتنفّر الدارسين والناطقين وتصرفهم عنه إلى لغات عامية ولهجات محلية[1] من جهة ثالثة. وصحيح أن التزام ظاهر معنى اللفظ وإنكار المجاز قد أحدث مشكلة أخرى قادت إلى الوقوع في التجسيم والتشبيه، إلا أن القول بالترادف أخطر وأسوأ من هذا كله مجتمعاً، وبخاصة في كتب التفسير وكتب الحديث النبوي وكتب الفقه. ومن هنا كان خطأً مقارنة التنزيل الحكيم بالشعر، حيث أن الشعر لا يعيبه الترادف، أما التنزيل الحكيم فالترادف يقف سداً في الدخول إلى معانيه وسبر أغواره.

---

١ نشير هنا إلى دعوة ولدت في النصف الأول من القرن العشرين على يد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، أيام كان موظفاً في قسم الشؤون الشرقية بوزارة الخارجية الفرنسية، صادفت هوىً موافقاً عند العديد من أساتذة الجامعات اللبنانية كسعيد عقل ورافائيل نخلة وأنيس فريحة، تدعو إلى تبسيط وتسهيل وتيسير الفصحى وصولاً إلى الكتابة بالعامية الدارجة وبالحرف اللاتيني. يتحدث الدكتور فريحة – أستاذ التاريخ واللغات السامية في الجامعة الأمريكية ببيروت – في (ص ٧) من كتابه **تبسيط قواعد اللغة العربية وتبويبها على أساس منطقي جديد** عن عدد من الحروف هي (جلل، جير، أجل، نعم، بلى، إي) يقترح اعتماد إحداها وترك الباقي تبسيطاً وتسهيلاً، وفاته أن لكل منها موضعاً لا يسده غيرها ودلالة لا نجدها في غيرها رغم أنها جميعاً حروف إيجاب.

من هنا كان إنكار الترادف على رأس أولوياتنا في كل ما قلناه وكتبناه، ومن هنا أيضاً جاء حرصنا على توضيح دلالات الألفاظ وبيان اختلاف معنى لفظ عن آخر يعتقد أنه مرادف له حذو القذة بالقذة والفعل بالفعل. ولقد فرّقنا بين الكتاب والقرآن في كتابنا الأول، وبين القصاص والعقوبة في كتابنا الثاني، وبين الإسلام والإيمان في كتابنا الثالث، وأشرنا في عدد من المواضع إلى وجوب التمييز بين الأب والوالد، والشاهد والشهيد، والعباد والعبيد، وإلى ضرورة ملاحظة الفرق بين جاء وأتى في قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ٤٣)، وبين الرؤية بالعين على وجه الحقيقة والرؤية بالفؤاد على وجه المجاز في قوله تعالى على لسان إبراهيم لابنه: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى...﴾ (الصافّات: ١٠٢)، منطلقين في هذا كله من أن لكل لفظ صورة ترتسم في ذهن السامع لدى سماعه، فإن تغيّر اللفظ تغيرت الصورة فارتفع الترادف، وهذا ما سنسعى لتوضيحه مرة أخرى في كتابنا الحالي **الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية** الذي سنبين فيه أن الدين غير السلطة، وأن الحاكمية ليست هي الدين، وأن الظلم هو غير الفسق وغير الكفر، وأن المفارقة كبيرة بين الحكم والأمر، والحرام لا يمكن أن يكون هو المنهي عنه، وأن المشتبهات لها معنى محدد في التنزيل الحكيم وليست هلامية المفهوم كما يظن الفقهاء. فيسقط بعدها قناع المحلية والظرفية الذي ألبسته المنظومة التراثية للدين، وتنجلي الصورة الحقيقية له بكل رونقها وجمالها وتتسم معا لم رحمته واضحة لكل لبيب، حتى يقتنع فعلاً أن الدين الإسلامي لا يحتاج إلى وسطاء يدعون إليه برفع شعارات "الإسلام هو الحل" و"تطبيق الشريعة الإسلامية" للضحك على الذقون والوصول إلى سدة الحكم مستندين على الشرعية الدينية، ومن ثمّ التحكم في رقاب الناس ومنعهم حرياتهم الفكرية وحقهم في التعبير واستبدادهم بديكتاتورية الأكثرية بإخضاعهم عنوةً لتشريعات (نبوية - صحابية - تابعية) جعلوها ديناً بتقديسها ورفض إخضاعها للتحليل والنقاش رغم أنها متجاوزَة كليةً وغير صالحة لما بعدها من الأزمان، بأنه دين عالمي شمولي وسع برحمته كل التشريعات الإنسانية واستوعبها لأنه الفطرة التي جبلت عليها الإنسان، وتطبيقاته حاضرة عبر كل أرجاء المعمورة بمختلف أنماطها التي تدخل كلها ضمن دائرته دون أن تخرج عنها.

الباب الأول

الحاكمية

مدخل تاريخي:
إرهاصات أدلجة مفهوم الحاكمية في عهد الخوارج ووضع المبحث في إطاره العام

لو تصفحنا كتب التراث لوجدناها متضاربة حول جذور الخوارج وأصل بداياتهم وتخبطهم بين مختلف الآراء. ففي حين يرجعها بعضهم إلى ما قبل الإسلام وينسب الخوارج إلى صعاليك الجاهلية الذين خرجوا على أعراف قبائلهم وتقاليدهما وتمردوا على قيم البادية وأخلاق النظام القبلي، وشهروا سيوفهم في وجوه الأغنياء للسلب والنهب مع الحفاظ على أخلاق الفروسية العربية بتوزيع القسط الأكبر من المغانم على الفقراء والمحتاجين؛ وكأن خروجهم كان يعبّر عن نوع من الثورة على النظام الاجتماعي الفاسد آنذاك واحتجاج مسلح على سوء توزيع الثروات في المجتمع القبلي، مستدلين على ذلك بتتابع أنساب هؤلاء الصعاليك وقبائلهم ثم أولادهم وأحفادهم الذين أصبحوا خوارج يوم الخروج الأكبر في صفين[1]، نجد بعضهم الآخر يرجّح بداية نشأة الخوارج إلى زمن النبي (ص) ويجعل زعيمهم "ذا الخويصرة" الذي اعترض على الرسول (ص) في قسمة ذهب كان قد بعث به علي بن أبي طالب من اليمن، ويتضح ذلك من خلال حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: "بعث عليٌّ بن أبي طالب إلى رسول الله من اليمن بذُهَيْبَةٍ في أديم مقروظ لم تُحصَّل من ترابها. قال: فقسمها بين أربعة نفر بين عُيَيْنَة بن حصن والأقرع بن حابسٍ وزيد الخيل، والرابع إمَّا علقَمة بن عُلاَثَة

١ أحمد سليمان معروف، قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨، دمشق، ص ٢١-٢٢.

وإمّا عامر بن الطُّفَيْل، فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحقّ بهذا من هؤلاء. قال: فبلغ ذلك النّبي (ص)، فقال: ألاَ تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأْتيني خبر السماء صباحاً ومساء. قال: فقام رجل غائر العينين مشرف الوجنتين ناشز الجبهة كثُّ اللّحية محلوق الرأْس مشمَّر الإزارِ، فقال: يا رسول الله، اتّق الله! قال: ويلك! أوَلستُ أحقّ أهل الأرض أن يتّقي الله. قال: ثُمّ ولّى الرجل. قال خالد بن الوليد: يا رسول الله، ألا أضرب عنقه؟! قال: لا، لعلّه أن يكون يُصلي. فقال خالد: وكم من مصَلٍّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه. قال رسول الله (ص): إنّي لَمْ أومَر أنْ أنقُب عن قلوبِ النّاس ولا أشق بطونهم. قال: ثم نظر إليه وهو مُقَفٍ فقال: إنّه يخرج من ضئضئ هذا قومٌ يتلون كتاب الله رطباً لا يجاوز حناجرهم، يمرُقونَ من الدين كما يمرق السهم من الرَميَّة. وأظنه قال: لئن أدركتُهم لأقتلنّهم قتل ثمُود"[1].

ويعلق ابن الجوزي على هذا الحديث فيقول: "أول الخوارج وأقبحهم حالة ذو الخويصرة التميمي". وفي لفظ أنه قال له: "ويلك! ومن يعدل إذا لم أعدل، قد خبْتُ وخسرتُ إن لم أكن أعدل"[2]. وممن أشار كذلك بأن أول الخوارج ذو الخويصرة: أبو محمد بن حزم[3]، وكذا الشهرستاني[4]. وقد أطلق ابن كثير على الذين خرجوا على عثمان وقتلوه اسم "الخوارج"[5].

عند إمعان النظر في مثل هذه الروايات وغيرها مما ذكر في كتب التراث حول نشأة الخوارج نجد أنها لا تستقيم مع المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية وتحليلها وفق شروطها الموضوعية المرتبطة بالمجتمع كالظروف السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية المؤدية إلى ظهورها وعوامل استمرارها...، فهذه الأبعاد الرئيسية لأي دراسة تاريخية علمية غائبة تماماً في الطرح التراثي للأحداث التاريخية بما فيها ظاهرة الخوارج، لأن هذا الطرح ارتكز على البعد الخيالي اللاهوتي في بسطه لهذه الظاهرة وغيرها معتمداً على معظم الروايات والأحاديث المنسوبة للرسول (ص) والتي تنبأت بظهور الخوارج

١ رواه البخاري (٣٣٤١)، (٥٦٩٧)، (٦٤٢١)، وابن ماجه (١٦٨)، وأحمد (١١١١٢)، (١٤٢٧٦).

٢ ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥، بيروت، ص ٩٠.

٣ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار الجيل، ١٩٩٦، بيروت، ٤/١٥٧.

٤ الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، ١٩٧٥، بيروت، ج١/ ص ١٣٤.

٥ ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣، السعودية، ج٧/ ص ٢٠٢.

http://abuabdoalbagl.blogspot.ae/

ومروقهم عن الدين؟؟؟ وهذا يتنافى تماماً مع المنهج العلمي كما بينا في كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة**[1] الذي يثبت استحالة تنبؤ الرسول (ص) بالمستقبل. وبناءً على ذلك فكل أحاديث الغيبيات لا مصداقية لها من الناحية العلمية كما بيّنا في قراءتنا المعاصرة المستندة على الأدلة الواردة في التنزيل الحكيم من انعدام حالة تنبؤ النبي بالمستقبل بما في ذلك المستقبل السياسي والصراعات التي نشبت بعده بين المؤمنين من أمته، مما يبين أن هذه الأحاديث إنما وضعت في خضم الصراعات والمناوشات التي كانت قائمة بين مختلف الطوائف والفرق، حيث كانت كل فرقة تحاول النيل من خصومها وكسب شعبية جماهيرية لها في معترك النزاع الذي كان قائماً على السلطة، ووضع كل واحدة من هذه الفرق الأحاديث ونسبتها للرسول (ص) لكسب شرعية ذات هيمنة، وبغرض الحط من شأن الخصوم بواسطة صناعة حديثية حُمّلت طابع التقديس غير قابل للشك. فالروايات الغيبية المرتبطة بنشوء تيارات فكرية أو سياسية مرفوضة بالمرة لأن هذا الربط يلغي دور الشروط الموضوعية لأية ظاهرة وقت تبلورها وانتشارها، ولا تصلح هذه الروايات لتفسير أي ظاهرة تاريخية بما فيها ظاهرة الخوارج ونشأتهم. والغريب في ذلك أن البخاري ذكر أحاديث الخوارج في **كتاب المناقب: باب علامات النبوة**، في حين أن مسلماً خصص ثلاثة أبواب من **كتاب الزكاة** لأحاديث الخوارج سماها "باب ذكر الخوارج وصفاتهم" و"باب التحريض على قتل الخوارج" و"باب الخوارج شر الخلق والخليقة".

لقد كان للأحداث السياسية التي مرت بها الدولة الإسلامية بعد مقتل الخليفة الثالث وانقسام الأمة فيها أطيافاً وشيعاً بالغ الأثر في تفشي الأحاديث الموضوعة لنصرة طرف على الآخر عن طريق التنصيص على صحة مذهب كل طرف وبطلان الآخر. ومن أوائل المسائل التي تم وضع الحديث فيها هي فضائل الأشخاص، حيث تمّت صناعة أقوال معينة للنبي (ص) لخدمة هذا الغرض، فمثلاً نسبت إليه (ص) روايات تمّ فيها التنبؤ بمقتل عثمان وعلي وغيرهما...، بالإضافة إلى التنبؤ بظهور الفتن وظهور الخوارج وغيرها من التنبؤات... إلا أن الأمر الذي غفل عنه هؤلاء في خضم التنصيص السياسي للأحاديث انتصاراً لمذاهبهم المتناحرة أن القواعد الكلية للدين

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة**، دار الساقي، ٢٠١٢.

الإسلامي المتناغمة في هيكلتها البنيوية القائمة على التنزيل الحكيم كنص مؤسس تتعارض مع الزعم بمعرفة النبي (ص) بالأحداث المستقبلية، ويتجلى مفعول هذه القواعد عند استقراء النصوص القطعية من التنزيل، وأهم هذه القواعد أن علم الغيب خاص بالله عزّ وجلّ وحده لا يطلع عليه إلا من ارتضى من خلقه كما جاء في قوله: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (التغابن: ١٨). وقد تمدَّح تبارك وتعالى بإحاطته بالغيب والشهادة علماً في قوله: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (يونس: ٢٠)، وقوله: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل: ٦٥)... وغيرها من الآيات الكثيرة التي خاضت في هذا الموضوع لتبرئة النبي (ص) من تهمة علمه بالغيب. فالقائل إن الرسول الأعظم يعلم، بإعلام الله إياه، كل شيء يجعله مساوياً لله في إحاطته بعلمه عز وجل، لأن النبي محمد (ص) لم يعلم الغيب و لم يقل إلا ما أوحي إليه[1] مصداقاً لقوله تعالى:

- ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠)،
- ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٣١)،
- ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٨)،
- ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٩).

من هنا يمكننا أن نقول بكل صراحة إنه لا علاقة للروايات التنبوئية بظهور الخوارج، وإنما جاء ظهورهم نتيجة للصراعات السياسية والمشاكل الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، فهي التي ساعدت بالدرجة الأولى على خروجهم على النظام الذي كان سائداً

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتاب جورج طرابيشي **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، ٢٠٠٨، بيروت.

يومها. إذ يعتبر ما حصل في نهاية عهد عثمان أول ثورة اجتماعية وقعت في المجتمع الإسلامي متسلحةً بمفاهيم الإسلام وقيمه العليا، إذ انطلقت من حرص الثائرين على تطبيق الديمقراطية وتحقيق العدالة بتخفيف الفوارق الاجتماعية، ومناهضتهم محتكري السلطة المتمسحين بعباءات الحكام. فقد كان الخوارج على رأس المتجمهرين الناقمين على عثمان وسياسته ومن أشد الراغبين في الفتك به، فرفعوا أصواتهم بالاحتجاج في بادئ الأمر، ثم رفعوا سيوفهم بعد ذلك، وكان أن قتل عثمان، كما اعترفوا هم أنفسهم بذلك فيما بعد، يوم خرجوا على علي في صفين إذ قالوا له يوم أمرهم بمتابعة القتال على الرغم من رفع المصاحف واعتبار ذلك خديعة: "يا علي أجب إلى كتاب الله إذ دُعيت اليه وإلا دفعناك برمتك إلى القوم أو نفعل بك ما فعلنا بابن عفان".[١]

هنا علينا أن نذكر – إحقاقاً للحق – أنه منذ أن ولي عثمان بن عفان الخلافة وثبت قريش على السلطة واستأثرت بها، سواء أكانت متمثلة في الخلافة العامة أو في ولاية أمور الناس في الأقاليم والإمارات والعمالات. ولو قال قائل: "كان عثمان قرشياً كما كان أبو بكر وعمر" فليس هناك جديد، ذلك أن عثمان كان أموياً، وفي أمية دون غيرها من البطون كانت عصبية قريش، وابن خلدون يذكر هذه الحقيقة الهامة فيقول: "إن عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية".[٢]

إن من أهم أسباب الثورة ضد الخليفة عثمان كانت تتمثل في تولية أقاربه على الأمصار وإغداقه عليهم أموال المسلمين. وقد حصلت من بعضهم تجاوزات خطيرة في الأحكام، فابن تيمية نفسه يقرُّ بهذه الحقيقة ويعترف بالخطأ الاستراتيجي الفادح الذي وقع فيه عثمان في سياسته في قوله: "وأما عثمان فإنه بني على أمر قد استقر قبله بسكينة وحلم وهدى ورحمة وكرم، و لم يكن فيه قوة عمر ولا سياسته ولا فيه كمال عدله وزهده، فطمع فيه بعض الطامعين، وتوسعوا في الدنيا، ودخل بسبب أقاربه في الولايات والأموال أمور أنكرت عليه، فتولد من ذلك رغبة الناس في الدنيا وضعف خوفهم من الله، ومنه ومن ضعفه هو، وما حصل من أقاربه في الولاية والمال ما أوجب

١ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ٢٠٠٨، بيروت، ج١/ ص ٤٣٥–٤٣٧.

٢ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر ١٩٨٨، بيروت، ج١/ ص ٢٢٨.

الفتنة حتى قتل"[1]. والأمثلة كثيرة في سيرة عثمان في هذه التوسعات، بحيث كان الصحابة يرون عواقب هذه التصرفات الخطيرة فيتداعون إلى المدينة لإنقاذ تقاليد الإسلام وإنقاذ الخليفة من المحنة. وإنه لمن الصعب أن نتّهم روح الإسلام في نفس عثمان، ولكن من الصعب كذلك أن نعفيه من الخطأ. واجتمع الناس فكلفوا علياً بن أبي طالب أن يدخل إلى عثمان فيكلمه، فدخل إليه فقال: "الناس ورائي وقد كلموني فيك، والله ما أدري ما أقول لك، وما أعرف شيئاً تجهله، ولا أدلك على أمر لا تعرفه، إنك لتعلم ما نعلم، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه..."، فلم يرد عليه، وأخيراً ثارت الثائرة على عثمان[2].

يرجع الأستاذ إمام عبد الفتاح أسباب اندلاع الثورة على عثمان إلى خروج عثمان في ستة أوجه عن المثال الرائع للعدل والمساواة التي غمرت عهد الخليفتين قبله فيقول:

بويع عثمان سنة ٢٣ هـ، فخطب في الناس خطبةً طويلة غير أن هذه الخطبة لا تبين السياسة التي عول عليها عثمان في إدارة شؤون الدولة وإنما هي نصائح تتعلق بالدين والسياسة. كان عثمان لا يريد أن يلزم نفسه بسياسة خاصة يطمئن إليها المسلمون وغيرهم من أهالي الدولة الإسلامية، فكان هذا أول خروج عن المثال، وفي خلافته عيّن عثمان أقرباءه منهم: عمه الحكم بن أبي العاص، وهو الذي طرده الرسول من المدينة، ومنهم الوليد بن عقبة أخو عثمان لأمه الذي عيّنه والياً على الكوفة، وكان يشرب حتى صلاة الفجر فيصلي في الناس أربعاً... فكان هذا الخروج الثاني عن المثال. كما أنه لم يكن يتحمل النقد، فحين سخر أبو ذر الغفاري عندما تساءل عثمان: "أترى بأساً أن نأخذ مالاً من بيت المال فننفقه في ما يقوينا من أمورنا ونعطيكموه؟" قال له عثمان: "ما أكثر أذاك لي، غيّب وجهك عني، آذيتنا"، فخرج أبو ذر إلى الشام، وكان ذلك ثالث خروج عن المثال. لم يحمل والدته على التقشف والبعد عن موطن التهمة والريبة كما فعل عمر وكان هو نفسه غنياً ينعم بما ينعم به الأغنياء، فكان ذلك رابع خروج عن المثال. ولم يكن يقبل الشكوى من عماله وكثيراً ما كان يتدخل علي بن أبي طالب فيطلب منه التحقيق فيما يشكو منه الناس، وكان ذلك خامس خروج عن المثال. وعندها لم يبقَ

١ لمزيد من التفاصيل الاطلاع على كتاب منهاج السنة لابن تيمية، الجزء الثالث.

٢ زكريا بن خليفة المحرمي، **الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها**، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان، ص ١٤٠–١٤١.

أحد في المدينة إلا حنق على عثمان كما يقول السيوطي: "ثار الناس عليه وتجمهروا حول قصره وكانت مدة حصار عثمان في داره أربعين يوماً أو أكثر قليلاً، وطلبوا منه أحد أمور ثلاثة: إما أن يعزل نفسه أو يسلم إليهم مروان بن الحكم أو يقتلوه، لكنه رفض العروض الثلاثة: أن يسلم قريبه أو أن يستقيل وقال عبارته الشهيرة :"ما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله"[1].

كان ذلك أول إعلان جاء فيه أن عباءة الخلافة يرتديها الحاكم بتفويض من الله، فلا يخلعها بناءً على طلب الناس، وكان ذلك أول استهزاء بالناس منذ وفاة الرسول (ص). وكان رد الفعل الجماهيري الاحتجاجي على هذا الإعلان بمثابة أول احتجاج سلمي لهم، طالبت فيه الجماهير المحتجة رأس الدولة المتمثل في الخليفة عثمان بتركه الحكم والاعتزال، لكن عثمان تمسك بالحكم لأمور رآها هو، ولم يجد الثوار أو المحتجون سوى العنف كوسيلة للاحتجاج بعد أن عدموا الوسيلة، ظناً منهم أنها الوسيلة الأنفع للإصلاح. لكن ما يسترعي الانتباه أنه في الديمقراطيات العريقة كانت توضع القوانين من أجل تقييد تصرفات الحاكم وتحديد سلطاته حتى لا يفرط في تضييقه على حريات أفراد المجتمع وعلى معارضيه أو مخالفيه، ومعلوم أيضاً أن التجمعات السلمية من أهم مقومات الاحتجاج على الدولة، والضغط عليها حتى تغيّر من سياستها. وفي الدول الديمقراطية يتم تسهيل قيام مثل هذه التجمعات، حتى يمكن أن تسير عملية التغيير بالضغط الشعبي بسلام ومن دون إراقة دماء، وهذا ما توصلت إليه الدول الديمقراطية في العالم سواء في أوروبا أو أمريكا أو غيرها من الدول التي ابتكرت وسائل سلمية وغير عنيفة للاحتجاج والتغيير. فالاحتجاج السلمي الجماهيري في التغيير يشبه في صورته الشعبية ما حدث إبان فترة عثمان والذي قوبل بالرفض والاستنكار حتى أن عثمان رفض التفاوض معهم، وعند اشتداد الحصار عليه حاول تفادي اشتعال الفتنة بنفي زعماء الكوفة إلى الشام كي يُؤدّبهم معاوية بن أبي سفيان. وما حدث بين معاوية وأبي ذر من أحداث شهيرة شائعة في مصادر التاريخ حتى انتهى الأمر بنفيه إلى الربذة والتنبيه بمقاطعته والامتناع عن وداعه. ثم قيام عثمان بجمع ولاته لاستشارتهم في علاج السخط الذي تفشى ويكاد يعصف بمنصب الخلافة وولايات الولاة وما قاله لهم: "إن

---

١ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، ١٩٦٨، بيروت، ج٣/ ص٦٦.

لكل أمير وزراء ونصحاء وأنتم وزرائي ونصحائي وأهل ثقتي، وقد صنع الناس ما قد رأيتم، وطلبوا إلي أن أعزل عمالي، وأن أرجع عن جميع ما يكرهون إلى ما يحبون، فاجتهدوا رأيكم"؛ فأما عبد الله بن عامر الأموي فقال له: "أرى لك يا أمير المؤمنين أن تشغلهم عنك بالجهاد حتى يذلوا لك، ولا تكون همة أحدهم إلا في نفسه وما هو فيه من دبر دابته وقمل فروته"، وأما معاوية فخيّر الخليفة بين أمرين: إما أن يسمح لجيش من فرسان أهل الشام أتباع معاوية قوامه أربعة آلاف فارس باحتلال المدينة وتأمين سلطته فيها، وإما أن ينفي عن العاصمة شيوخ المهاجرين وكبار أصحاب رسول الله وبقية أصحاب الشورى، حتى لا يجتمع منهم اثنان في مصر واحد، ثم أردف قائلاً: "واضرب عليهم البعوث والندب حتى يكون دبر بعير أحدهم أهم عليه من صلاته".

وأمام هذا الرفض من قبل الولاة الأمويين لمطالب الساخطين ودعاة الإصلاح واستسلام عثمان لولاته تصاعد السخط وارتقت مطالب الثائرين من طلب تغيير الولاة إلى طلب التغيير في قمة السلطة، فطلبوا من عثمان أن يعتزل الإمارة كي يختار المسلمون خليفةً سواه، وتحدث لهم فقال: "إن الثائرين يخيرونني بين إحدى ثلاث: إما أن يقيدوني بكل رجل أصبت خطأً أو عمداً، وإما أن اعتزل عن الأمر فيؤمروا واحداً، وإما أن يرسلوا إلى من أطاعهم من الجنود وأهل الأمصار"، ولما لم يستجب عثمان لأحد المطلبين الأولين أرسل زعماء الثائرين بالمدينة إلى أنصارهم في الأقاليم فزحف هؤلاء الثوار على المدينة سنة ٣٥ هـ، جاء من الكوفة مائتا رجل يقودهم مالك بن الحارث النخعي، ومن البصرة مائتا رجل يقودهم حكيم بن جبلة العبدي، ومن مصر ستمائة رجل يقودهم عبدالرحمن بن عديس البلوي، وقد قُدّر عدد الثوار الذين ثاروا على الخليفة عثمان بنحو ٢٥٠٠ رجل[١]. ثم تطورت الأحداث حتى انتهت باحتلال المدينة وحصار عثمان، ثم تسوّر بيته وقتل، فانفتح باب الصراع على مصراعيه في طول البلاد وعرضها[٢]. وكتب إلى معاوية بالشام وإلى ابن عامر بالبصرة وإلى أهل الكوفة يستنجدهم في بعث جيش يطرد هؤلاء من المدينة، وكان ذلك سادس خروج عن المثال. وهكذا نتبيّن أن حال الدولة الاسلامية قد تغير على عهد عثمان، وأن هذا التغير أثار روح المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء

١ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، بيروت، ج٣/ ص٣٩-٤٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧/ص٢٣٩-٢٤٠.

٢ محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ٢٠٠٥، القاهرة، ص ٩٤-٩٥.

من تصرفاتها، وبعث على التمرد عليها في المدينة وفي جميع الأمصار، وكانت الثورة، وتسوّر الناس الجدار، وأحرقوا الباب، ودخلوا عليه، وكان منهم محمد بن أبي بكر. والخلاصة أن السياسات الإدارية والمالية التي اتبعها عثمان في سنواته الأخيرة كانت السبب المباشر لتذمر الرعية وانقلابها المسلح عليه[1]. فقد اعتمدت الجماهير الغاضبة الأسلوب الدموي العنيف عندما سدت كل سبل الحوار بينهم وبين السلطة، ولو كان الحوار يومها أجدى نفعاً ورضي الخليفة بالتنازل عن السلطة وفتح المجال للتعددية العرقية في الحكم لآل حال الأمة الإسلامية إلى وضع أحسن مما آل إليه عما جاء بعد عهد الخلفاء الراشدين من إفراط في استخدام القوة من قبل السلطات المتعاقبة على الحكم، وممارسة العنف والقهر بإعمال السيف لسحق المعارضة وقتلها في المهد، والزجّ بجموع المعارضين في السجون وتعذيبهم. والغريب في الأمر أن مؤرخينا سجلوا عثمان كشهيد مظلوم في سجل التاريخ وسُجّل غيره ممن ثار عن ظلمه كخوارج ملعونين مع أن العكس هو الصحيح، فلو كان عدل في حكمه على الناس لما ثاروا عليه. لكن هذا التزييف التاريخي قائم ويتم تطبيقه إلى وقتنا هذا، فكل من يثور على السلطة المستبدة في مجتمعه يتهم بالخروج والمروق عن النظام.

هذه الظاهرة المستمرة الحضور في تاريخ الأمة الإسلامية عبر مختلف العصور المتلاحقة تستحق بحق الدراسة والتمعن والتحليل للوصول إلى جواهر الأسباب التاريخية التي رمت بالأمة الإسلامية في أدغال الاستبداد والقهر وما خلفته من تبعات عبر مر العصور في إجهاض متواصل لأصوات الشعوب المطالبة بحقها في المشاركة في السلطة واختيار من يمسك زمام أمورها. فيا ليت الخليفة الثالث عثمان انصاع لرأي الجماهير المُحتجّة على حكمه، ويا ليته أسس لسنّة حميدة تجسدت في استجابته لمطالب الجماهير وتنازله عن الحكم للصالح العام، لما كانت الأمة الإسلامية بعده شهدت ما شهدته من طغيان واستبداد على أيدي حكامها. فقد قام عثمان باستشارة عبد الله بن عمر بالأمر – لأن فكرة التنازل كانت قد بدأت تراود ذهنه – فأشار عليه ابن عمر بالبقاء في الحكم قائلاً له: "لا أرى أن تسنّ هذه السنة في الإسلام، كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه"[2].

١ زكريا بن خليفة المحرمي، **الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها**، ص ١٤٢.
٢ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٣/ص٦٦.

فيا ليته سنّ هذه السنّة وفعل ما تفعله الدول الديمقراطية الأوربية التي توصلت إلى هذه الحقيقة في القرنين التاسع عشر والعشرين، بينما توصلت إليها الشعوب العربية في بداية القرن الواحد والعشرين بثورتها على حكامها الطغاة مطالبةً بالحرية في اختيار مصيرها كما هو الحال في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن... والقائمة مفتوحة.

لقد تأخرت الدول العربية كثيراً في الوصول إلى هذه الحقيقة بسبب الترسبات التاريخية التي تثقل كاهلها، والفقر في الوعي السياسي الذي تعانيه ثقافتنا العربية - الإسلامية وجهل شعوبها بأساليب النضال السلمي والاحتجاج والعصيان المدني. فكتب التاريخ الإسلامي، التي كان من المفروض أن تكون المرآة الصادقة للأحداث التاريخية ولا تتحيز لجانب ضد آخر، زاغت عن دورها الحقيقي وقدمت صورة بطولية للخليفة عثمان بن عفان، فجعلت الجماهير الثائرة عن أسلوب حكمه غير العادل خارجة عن القانون ومثيرة للقلاقل والفتن والدسائس، مما يؤكد صدق المقولة المشهورة: "التاريخ يكتبه المنتصر".

كان لمقتل الخليفة عثمان نتائج سياسية ودينية تركت بصمات واضحة في التاريخ الإسلامي لعل أولها: مبايعة علي بالخلافة في هذه الظروف البالغة الدقة، وسرعان ما حاول طلحة والزبير نقض هذه المبايعة[1] بعد خطبة علي للناس، التي أعلن فيها منهاجه في الحكم وقراراته لتغيير الأوضاع التي ثار ضدها الذين قتلوا عثمان. حيث قام بعزل ولاة عثمان على الأمصار والأقاليم وأعلن العودة إلى نظام التسوية في العطاء الذي كان يطبقه الرسول (ص) وأبوبكر وعمر (ض)، ولما احتجّ زعماء قريش على التسوية بينهم وبين مواليهم قال لهم: "أنتم عباد الله والمال مال الله، يقسم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على أحد"، كما أعلن عزمه على العودة إلى شدة عمر تجاه الذين أطلقهم حلم عثمان وضعفه فجمعوا الثروات في الأمصار، وقال: "ألا لا يقولن رجال منكم غداً قد غمرتهم الدنيا فاتخذوا العقار وفجروا الأنهار وركبوا الخيول الفارهة واتخذوا الوصائف الروقة، فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً، إذا منعتهم ما كانوا يخوضون فيه، وأصرتهم إلى حقوقهم التي يعلمون فينقمون ذلك ويستنكرون ويقولون: حرمنا ابن

١ أحمد معيطة، الإسلام الخوارجي: قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة، دار الحوار، ٢٠٠٠، سوريا، ص ١٩.

أبي طالب حقوقنا"، وأعلن عزمه على انتزاع المال الذي احتازه أشراف قريش دون حق، وقال: "والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق"[١].

في اليوم التالي لخطبته هذه بدأ خلافه مع طلحة والزبير ومن ناصرهما في هذا الصراع، وعندما احتجّ عليهما بالبيعة التي بايعاه قال الزبير: "ما بايعتك قط، وإن كنت على يقين أنك أولى بها فاجعلها شورى"، وقال طلحة: "بايعت واللج – أي السيف – على قفاي"، يشير إلى ضغط الثوار عليه كي يبايع عليّاً، ويؤكد ذلك ما رواه البرادي أن الزبير وطلحة قالا بعد أن بايعا عليّاً: "بايعناه بأيدينا، ولم تبايعه قلوبنا"، وانضمت عائشة إلى طلحلة – وكانت تيمية تأمل أن يليها طلحة التيمي – وسارت الأحداث حتى انتهت بمصرع قادة هذا الخلاف في موقعة الجمل بالبصرة، ولما فرغ منها علي استدار إلى خلافه مع معاوية الرابض في الشام[٢].

علينا أن نرصد أمراً مهمّاً من حركة هؤلاء المهيّئين الذين يحملون بذور الثورة في دمائهم والذين كانوا يشكلون "مشروع الخوارج"، فقد رضي هؤلاء أشد الرضى عن خلافة علي وأعجبهم فيه زهده، فصاحته، شجاعته، صراحته، صدقه وعدله، وظلوا ينشدون هذه الصفات فيه وتمنوا لو تحلّى بها الحاكم والمحكوم معاً. ومع ذلك فقد كانوا يتململون ويبدون نوعاً من الخروج قبل صفين لشعورهم بتهاون علي في ضرب الثائرين على شرعية خلافته في حرب الجمل التي كانت تقودها عائشة أم المؤمنين ومعها طلحة والزبير – وهما من أكابر الصحابة وأصحاب الشورى –، وكان رأي الخوارج يتلخص في قولهم: "ما بال هذا الرجل (يعنون عليّاً) لا يُعمل السيف في رقاب هؤلاء الناكثين ببيعته، المرتدين على شرعية خلافته، حتى لكأنه شك في صدق موقفه؟ ألم يبايعه طلحة والزبير في أول المبايعين؟ لقد حلت له دماؤهما ودماء من معهما في كتاب الله وسنة رسوله وإنّ أي تأخر عن أخذه بالسيف هو تهاونٌ لا مسوغ له". لكن الأمر بالنسبة لعلي لم يكن بتلك البساطة التي كان يراها خوارج المستقبل، فهو يقف وجهاً لوجه أمام أجلاّء الصحابة وزوج ابن عمه رسول الله (ص) وجيش كبير من المسلمين،

---

١ محمد عمارة، الاسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ٢٠٠٥، القاهرة، ص ٩٦–٩٧.

٢ المصدر السابق، ص ٩٧.

وكان من عادته ألا يبدأ بقتال بل كان ينتظر البدء من العدو حتى يقيم عليه الحجة. ثم تحاجز المعسكران الكبيران قرب البصرة ولجأ علي إلى المحاورة والمفاوضة فطلب الزبير وحاوره وعاتبه عتاباً مُرّاً انسحب بعده الزبير من المعركة، وحاور طلحة كذلك؛ وللإنصاف نذكر هنا ما قاله التاريخ عن هذين الرجلين بأنها لم يُقتلا في حربهما مع علي، بل كان مقتلهما خارج معركة الجمل، حيث قتل الزبير غيلةً بعيداً عن ساحة المعركة، وقُتل طلحة بسهم انطلق من معسكر عائشة، وكان متّهماً بدم عثمان. أما الخوارج فضاقوا ذرعاً بالمفاوضات وتململوا ضجراً وبرماً من صبر علي وتمهله في قمع الفتنة وكانوا يتفوهون ببعض الكلمات وهم يطلقون السهام نحو معسكر عائشة[1].

هنا يبرز دور والي الشام معاوية بن أبي سفيان الذي كشف عن أطماعه بحجة المطالبة بدم قريبه عثمان، لأن الحقيقة لا يمكن أن تختفي وراء ستار الطلب بثأر قريبه، لأن أطماع الرجل كانت أكبر من ذلك إذ كان يصبو للظفر بالخلافة نفسها. وهنا يذكر المسعودي أن عثمان عندما بويع وحوله بنو أمية مجتمعين قال أبوسفيان صخر بن حرب: "أفيكم أحدٌ غيركم؟ وقد كان أعمى، قالوا: لا، قال: يا بني أمية تلقفوها تلقف الكرة فوالذي يحلف به أبو سفيان مازلت أرجوها لكم ولتصيرن إلى صبيانكم وراثة"[2]. وهو نفس الأمر الذي يؤكده د.مروة حين اعتبر أن طموح معاوية للخلافة لم يكن شخصياً بل كان تعبيراً عن طموح الطبقة الأريستقراطية الأموية العريقة التي لم ينشئها عهد عثمان إنشاءً جديداً وإنما تطورت في عهده من أريستقراطية قبلية في الجاهلية إلى أريستقراطية طبقية في الإسلام[3].

وعندما التقى الجمعان في صفين، ودارت رحى حرب ضروس أكلت من الفريقين فوق ما توقع الناس وأكثر مما يتحملون استمراره، وأوشك النصر أن يتحقق لجيش علي لولا أن ظهرت دعوة التحكيم التي يميل بعض الباحثين إلى أنها كانت مؤامرة مدبّرة ضد علي شارك فيها معاوية وعمرو بن العاص مع بعض الأشراف من جيش علي الذين كان هواهم مع معاوية وفي طليعتهم الأشعث بن قيس سيد جند اليمن والمطاع

١ أحمد سليمان معروف، قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم، ص ٢٩.
٢ المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، ١٩٧٣، بيروت، ج ١/ ص ٢٤٣.
٣ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٤٣٦-٤٤٠.

فيهم[1]. وكان الأشعث بن قيس عاملاً لعثمان على أذربيجان، ويقول بعض الرواة: "إن عثمان كان قد ترك له خراجها"، فلما وُلّي علي إمارة المؤمنين عزل الأشعث عن عمله برسالة شديدة اللهجة قال له فيها: "إنما غرّك من نفسك إملاء الله، فمازلت تأكل رزقه وتستمتع بنعمه وتذهب طيباتك في أيام حياتك، فأقبل واحمل ما قبلك من الفيء، ولا تجعل لي على نفسك سبيلا"[2]. ويذكر الرواة أن دعوة الأشعث بن قيس إلى الكف عن قتال معاوية قد سبقت إعلان الدعوة إلى التحكيم على لسان معاوية وأنصاره، فذهب صبيحة يوم تواصل قتاله مع الليل الذي سبقه والنهار الذي قبله إلى علي فقال له: "يا أمير المؤمنين، والله لقد لقيت الحرب في الجاهلية والإسلام فما رأيت حرباً قط كحرب يومنا هذا وليلتنا هذه، اللهم إنك تعلم أني لا أقول هذا فزعاً من الموت، والله لقد اشتبكت الرماح بيننا حتى لو أردنا أن نجري الخيل عليها لجرت! ولئن التقى المسلمون يومنا هذا لا يبقي لأهل الشام والعراق بقية، وليركبن الروم على الشام وأهله، وفارس على العراق وأهله"[3].

وهكذا، بعد العدد الهائل للقتلى من الفريقين، علت صيحات جيش معاوية طالبةً تحكيم كتاب الله في هذا النزاع وحقن دماء المسلمين الذين كانوا يوقفون قتالهم كي يصلوا إلى قبلة واحدة، ويسبّحون إلهاً واحداً، ويصلون على نبيٍّ واحد، ثم يعودون إلى الاقتتال! لكنّ عليّاً رفض الاستجابة للعبة التحكيم هذه وحذّر من مغبتها والمكيدة الكامنة وراءها، فأقبل عليه الأشعث بن قيس في أناس كثيرين من أهل اليمن، وقالوا له: "لا تردّ ما دعاك القوم إليه، قد أنصفك القوم، والله لئن لم تقبل هذا منهم لا وفاء معك، ولا نرمي معك بسهم ولا حجر، ولا نقف معك موقفاً"، فاضطر علي للموافقة لوقف الاقتتال والامتثال للتحكيم رغم معارضة فريق من قومه، ثم اضطروه إلى أن يكون مندوبه في التحكيم أبو موسى الأشعري – وهو يمني كالأشعث بن قيس – مع أن عليّاً كان يريد عبدالله بن عباس مندوباً له[4]. بسبب ذلك انقسم جيشه إلى قسمين: قسم يريد الاستمرار في الحرب وقسم ألحّ عليه بقبول التحكيم، ومن القسم الأول ظهر

١ محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص ٩٨.
٢ البلاذري، أنساب الأشراف، دار الفكر، ١٩٩٠، بيروت، ج٣/ ص ٨٠.
٣ محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص٩٨.
٤ المصدر السابق، ص ٩٩.

الخوارج. إذ عندما كان كتاب التحكيم يُقرأ على أهل العراق خرج من راية عنزة أخوان هما "جعد" و"معدان" وقالا: "لا حكم إلا لله"، ثم شدّا على أهل الشام فقاتلا حتى قُتلا. وقال عروة بن أدية – وكان في صفوف علي –: "أتحكمون في دين الله الرجال، فأين قتلانا يا أشعث؟" ثم حمل بسيفه على الأشعث فأخطأه"[1].

يعتبر كثير من المؤرخين أن قسماً كبيراً ممّن صاروا خوارج فيما بعد هم الذين حملوا عليّاً على قبول التحكيم. فالشهرستاني يذكر "أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً، وكان يريد أن يبعث عبدالله بن عباس فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا: هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكم بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به، فلما لم يرضَ بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا: لم حكّمت الرجال؟ لا حكم إلا لله. وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان"[2].

وقد اضطرب أمر علي ومن معه من المسلمين كثيراً حتى أن جمهوراً غفيراً من جيشه نكص أو تباطأ عن القتال، وفريق آخر منه أراد أن يدين التحكيم وقبوله حتى قبل ظهور نتائجه، واعتبره خطيئةً وقع فيها من قبل بها؛ وضم هذا الفريق عدداً من الذين رفضوا التحكيم منذ البداية كما ضم عدداً من الذين قبلوه ثم ندموا على قبولهم به وأعلنوا التوبة من هذه الخطيئة، ثم طلبوا من علي إعلان توبته هو الآخر من ذنبه واستئناف القتال ضد معاوية وأهل الشام، لكنّ عليّاً رفض الإقرار على نفسه بالذنب والخطيئة، فخرج عليه الذين يريدون استئناف القتال وبقي معه المترددون الذين كان هواهم مع معاوية، وقضى بقية أيامه يحرّضهم دون جدوى، ويستحثهم دون فائدة، ويوبّخهم بأشد كلمات التوبيخ لعلهم يتأهبون لقتال أهل الشام دون أن يفلح في تحريكهم![3].

أما هؤلاء الذين رفضوا التحكيم، وكانت غالبيتهم من القراء، فقد اجتمعوا حول عبد الله بن وهب الراسبي، وهو من الصلحاء الذين أدركوا الرسول (ص). كما يقول ابن قتيبة في **الإمامة والسياسة**: "اخترطوا سيوفهم ووضعوها على عواتقهم وقالوا لعلي: اتقِّ الله، فإنك قد أعطيت العهد وأخذته منا لنفنين أنفسنا أو لنفنين عدونا أو يفيء إلى أمر الله، وإنا نراك قد ركنت إلى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل في الدنيا،

١ أبو حنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**، دار المسيرة، ص١٩٦، بيروت.
٢ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١/ ص ١١٥.
٣ محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٩٩.

فانهض بنا إلى عدونا فلنحاكمه إلى الله بسيوفنا حتى يحكم الله بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين لا حكومة الناس". وقد كان هوى علي ومصلحته مع استئناف القتال ولكن أنصار استئناف القتال كانوا يدعونه إلى الإقرار بذنبه والتوبة منه، وقالوا له: "قد كانت منا خطيئة وزلّة حين رضينا بالحكمين، وقد تُبنا إلى ربنا ورجعنا عن ذلك، فارجع كما رجعنا وإلا فنحن منك براء"، فقال علي: "ويحكم! بعد الرضا والعهد والميثاق أرجع؟!"[١]. كان علي قد قبل بمبدأ التحكيم فرفض الرجوع عن العهد والميثاق الذي قطعه وقال له أنصار التحكيم على لسان محرز بن جريش بن ضليع: "يا أمير المؤمنين، ما إلى الرجوع عن هذا الكتاب سبيل، فوالله إني أخاف أن يورث - أي الرجوع - ذلاً؟ فقال علي: أبعد أن كتبناه ننقضه؟ إن هذا لا يحل..."[٢].

كان القبول بالتحكيم في شهر صفر سنة ٣٧ هـ، والأجل المضروب لاجتماع الحكمين بعد ثمانية أشهر، أي في شهر رمضان الذي انتهى فيه التحكيم نهايته الشهيرة بعزل أبي موسى الأشعري كي يعود الأمر شورى بين المسلمين... وزادت نتائج التحكيم الرافضين له إلحاحاً على علي أن يعلن خطأه في قبوله وينهض لقيادتهم في استئناف القتال ولكنه رفض الإقرار على نفسه بالذنب، وفي ذات الوقت كان يريد القتال وأصبح موقفه غريباً، فالذين يوافقونه على أنه غير مذنب يخالفونه في الحماس لقتال معاوية، والذين يطلبون منه الاعتراف بذنبه والتوبة منه يتوقون مثله لقتال أهل الشام! ولما يئس هؤلاء من استجابته لهم فارقوا معسكره وأعلنوا الخروج عليه وعلى أهل الشام معاً، وقال له بلسانهم الخريت بن راشد الناجي: "لا والله لا أطيع أمرك ولا أصلّي خلفك، وإني غداً مفارقٌ لك!"، ولما استوضحه أسباب الخروج قال له: "لأنك حكمت في الكتاب، وضعفت عن الحق إذ جد الجد، وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم، فأنا عليك راد، وعليهم ناقم، ولكم جميعاً مباين...". ويروي ابن الأثير أن علياً حاول إعادة هؤلاء المنفصلين عنه لكنهم أبَوا قائلين: "إنك لم تغضب لربك وإنما غضبت لنفسك، فإن شهدت على نفسك بالكفر واستقبلت التوبة نظرنا فيما بيننا وبينك وإلا نبذناك على سواء". وتعالت في أنحاء عدة من معسكر علي صيحة

١ المصدر السابق، ص ١٠٠.
٢ لمزيد من التفاصيل الاطلاع على وقعة صفين، تأليف نصر بن مزاحم، دار الجيل، ١٩٩٠، بيروت.

الخوارج وشعار فرقتهم الجديدة: "لا حكم إلا لله"، ولم يكن هذا الشعار يعني رفض التحكيم ونتائجه فقط، بل ورفض إمارة علي كذلك، لذلك كان تعليق علي على هذا الشعار عندما سمعه في قوله: "كلمة حق أريد بها باطل، إنما يقولون لا إمارة ولا بد من إمارة بارّة أو فاجرة"[1].

اعتبر الخوارج أن الحكم ينبغي أن يكون لله وحده لا للناس، وحُكم الله تمثل عندهم في أن تستمر الحرب ضد الفئة الباغية – أي فئة معاوية – حتىّ النصر أو حتىّ تفيء الفئة الباغية إلى أمر الله. فالتحكيم إذن بالنسبة لهم مخالفة صريحة لأحكام كتاب الله، وبالتالي كانوا مخلصين صادقين فيما يعلنون، لكنهم كانوا يرون أن من غير المقبول أن يبدأ علي بالحرب ضد معاوية وأهل الشام دون أن يدعوهم إلى البيعة والدخول في الطاعة، وعدم الاعتراض على إرادة الأمة، وعدم تقسيم دولتها، خاصةً وأن عليّاً كان "موقناً بضلال معاوية وبغيه وإلا لكان شاكّاً متردداً لا يعرف الحق من الباطل وسفك دماء المسلمين على جهل وشك"، فلا ريب إذاً في أن قيامه بالهجوم على معاوية كان على بصيرة وهدى ومعرفة منه بأنه يقاتل الفئة الباغية تنفيذاً منه لحكم الله القاضي بمحاربة الفئة الباغية وفق قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩). وبعد تلك المراسلات بين علي ومعاوية وإصرار معاوية على رفض دعوات علي، وتفشي التلاسن والتراشق بالتهم بين الطائفتين، وانقضاء فرص الإصلاح، توجب، اتباعاً لما جاء في هذه الآية، الانتقال إلى الخطوة التالية من خطوات التعامل مع الفئة المعاندة والباغية والمتمثلة في مجابهتها بـ"القتال" الذي يقصد منه إرغام الفئة الباغية على الانقياد لأمر الله وتسليمها بحكمه وشرعه ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾، والفيء إلى أمر الله في حالة فئة معاوية هو القبول بما أجمع عليه المسلمون من مبايعة علي بالخلافة، فهل يعتبر عرض معاوية بالتحكيم على علي التجرد من اسم الخلافة والإمارة وأن يكون أمر الخلافة بيد الحكمين يضعانه حيث يشاءان سواء بسواء إن كان في علي أو في معاوية أو في غيرهما؟ هل يعتبر هذا العرض فيئاً إلى أمر الله؟ ألم يكن أمر الله – وفق الرؤية الخارجية – عبارة عن القبول بخلافة

١ لمزيد من التفاصيل الاطلاع على وقعة صفين، تأليف نصر بن مزاحم.

علي؟ فكيف أصبح أمر الله – فجأةً – هو مطالبة علي بالتنازل عن الخلافة لمن يرضى به الحكمان؟ إذاً فمعاوية لم يفئ إلى أمر الله، وإنما هو ينتقل في دائرة البغي "أي عدم التسليم لإجماع الأمة ببيعة علي" من حالة العنف إلى حالة المفاوضات دون أن ينتقل إلى حالة الفيء المتمثلة في القبول بحقيقة إمامة علي وخلافته على الأمة. فالتحكيم لم يكن فيئاً من معاوية لحكم الله وإنما هو إصرار على الموقف لكن مع رغبة في وقف الحرب التي ستهلك جيشه، فهو بهذا المنظور ما يزال مستحقاً حكم الله فيه وفي طائفته الباغية بوجوب المحاربة حتى يقبل بأمر الله المتمثل بالرضى بخلافة علي بن أبي طالب – تلك هي رؤية الخوارج فيما يتعلق بأصل إشكال التحكيم[1].

يبقى فقط أن نشير إلى أن مصطلح "الخوارج" من حيث الدلالة والمعنى قد طرأت عليه متغيرات عديدة وعجيبة في آن معاً، لكنه ظل في كل أحواله يتضمن معنى الفسق عن الحق دائماً والكفر به أحياناً، وظل المقصود منه الذم والانتقاص. ضمن هذا الإطار العام يدهشنا كثيراً أن يوصم مخالفوا الإمام علي بمسألة التحكيم في كتب التراث بأنهم خوارج، وهم لم يفسقوا عن حق و لم يكفروا به، بل كانوا بكل بساطة مجموعة من "القرّاء" العابدين هالهم أن يدير إمامهم ظهره لحكم إلهي وارد في الآية (٩) من سورة الحجرات، ويترك العمل به ملتمساً الحل في حكم آخر غير وارد في التنزيل الحكيم. وكان طبيعياً، وقد خلع الإمام الأمير طاعة الله عز وجل عن كاهله، أن تخلع المجموعة طاعته كإمام وأمير وخليفة صاحب بيعة.

والمتأمل في التراث، تاريخاً وتفسيراً وأخباراً وسيرةً نبويةً، لن يجد صعوبة في اكتشاف أمرين اثنين:

الأول: أن الإمام علي، في جميع النصوص التاريخية المنسوبة إليه، لم يخرج عن لوم المنشقين عنه لأنهم أجبروه على قبول التحكيم، متجاهلاً عن عمد خروجه عن حكم آية الحجرات (٩)، علماً أنّ كلا الأمرين، إن صحّا، لا يبرران خروجه هذا.

الثاني: أن التراث يتحدث عن "الخوارج" كمجموعات تواجدت في جميع الحقب والفترات الزمنية على امتداد عشرات ومئات السنين وكأنها مجموعات متحدة في

١ زكريا بن خليفة المحرمي، **الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها**، ص ١٨٠–١٨١.

الصفات و المنطلقات، بينما الواقع غير ذلك تماماً، ذلك أن الخوارج الأوائل من أصحاب الإمام علي لم يكفِّروا الحاكم الفاسق و لم يقاتلوه، بينما أصحاب عبد الملك بن مروان والحجّاج بن يوسف الثقفي فكانوا يقومون بذلك. أما أصحاب عمر بن عبد العزيز فيزيدون على من قبلهم أنهم يسبّون الصحابة وأمهات المؤمنين، ويزعمون أن الشجرة الملعونة المذكورة في آية الإسراء (٦٠) هي شجرة النسب الأموي.

وإذا كان صحيحاً أنّ مفهوم الحاكمية كمضمون ولد في مناخ الفتنة مع الخوارج الأوائل، إلا أنه بقي من الناحية العملية يعني: رفض تحكيم الحكمين، وبالتالي رفض النتيجة التي توصلا إليها في مسألة الخصومة بين كلٍّ من علي ومعاوية استناداً إلى قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ (يوسف: ٤٠)، الأمر الذي أدى بهم إلى رفض وتكفير سلطة كلٍّ من علي ومعاوية معاً، وهذا الأمر كان يعبر عن الالتباس وعدم التمييز بين "الحكم" وبين "الأمر" الذي هو مسؤولية الإنسان والجماعة السياسية. والواقع أنّ عليّاً قد أدرك منذ اللحظة الأولى مخاطر شعارهم ومقدار الالتباس فيه عندما قال ردّاً على صيحتهم المشهورة: "كلمة حق يراد بها باطل! نعم لا حكم إلا لله، لكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله... وإنه لا بدّ للناس من أمير بارّ أو فاجر...".

استخدم مفهوم "الحكم" و"التحكيم" و"الحكومة" في ذلك الحين كما تفيد المصادر الإسلامية، بمعنى القضاء والفصل في الخلاف على ضوء التنزيل الحكيم، وفي هذا يذكر الطبري أن عليّاً خاطب الخوارج قائلاً: "ما أخرجكم علينا؟ قالوا: حكومتكم يوم صفين، قال: أنشدكم بالله، أتعلمون أنهم رفعوا المصاحف فقلتم: نجيبهم إلى كتاب الله، قلت لكم إني أعلم بالقوم منكم، إنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن... فإنما رفعُ هذه المصاحف خديعة ودهناً ومكيدة... فلما أبيتم... اشترطت على الحكمين أن يُحييا ما أحيا القرآن وأن يميتا ما أمات القرآن، قالوا له: فخبرنا أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟ فقال: إنا لسنا حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال... قالوا: صدقت، قد كنا كما ذكرت، ولكن ذلك كان منّا كفراً وقد تبنا إلى الله عز وجل منه، فتب كما تبنا نبايعك، وإلا فنحن مخالفون... فقال علي: ...أبعد إيماني برسول الله وهجرتي معه وجهادي في سبيل الله أشهد على

نفسي بالكفر! لقد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين، ثم انصرف عنهم"[1].

يتضح إذاً مما سبق ومن سياق النصوص التاريخية أن الخوارج باستخدامهم مصطلح "الحكم" إنما كانوا يقصدون مبدأ الفصل في الخصومات، وحيث إن الحكمين لم يلتزما حدود الله عدل الخوارج عن قبولهم بمبدأ التحكيم، وحاججوا خصومهم: "...قد حكّمتم في أمر الله الرجال، وقد أمضى الله عز وجل حكمه في معاوية وحزبه أن يُقتلوا أو يرجعوا..."[2]، إذن فلا داعي عندهم للتحكيم في أمر قد صدر الأمر والحكم الإلهي به. ورغم استخدام الخوارج لمفهوم الحكم بالمعنى الذي أوضحناه إلا أنهم لم يستخدموا مصطلح "الحاكمية" إطلاقاً، وإن كانت المقارنة بين المضمون الذي حملوه لمصطلح الحكم والمضمون الذي يحمّل حديثاً لمفهوم الحاكمية تؤدي إلى الكثير من التشابه[3].

فمصطلح الحاكمية مصطلح حديث العهد، لأنه ظهر في الثقافة الإسلامية بعد احتلال بريطانيا لشبه الجزيرة الهندية فقط، أي عقب فشل ثورة المسلمين الهنود عام (١٨٥٧م)، وبعد أن حدثت صدامات بين الثقافة الإسلامية والثقافة المستعمرة التي جاء بها الغزو البريطاني، فارتفعت نتيجة ذلك أصوات منادية للخروج بالمسلمين من هذه الأزمة الخانقة، وبرز عدد من المفكرين المشاهير في معظم التيارات، إلا أن قلة منهم فقط تعرّضت لمسألة الحاكمية مباشرةً، رغم أن كثيراً منهم قد تناول عموميات الحكم الإسلامي والخلافة. فمثلاً سيد أحمد خان (١٨١٧– ١٨٨٩م) مؤسس التيار العصراني، حاول المحافظة على المسلمين باستسلامهم للإنجليز، فاقترح فكرة المقاومة السلبية والولاء للسلطة الحاكمة، باعتبار الاستعمار من قدر الله الذي لا تنبغي مقاومته[4]. لكن التيار العصراني الذي كان أحد أبرز مفكريه أمير علي (١٨٤٩–١٩٢٨م) الذي ذهب إلى أن الشريعة تمثل نوعاً من الدستور المهيمن على سلطة الخليفة التنفيذية والإدارية، ولا يستطيع أن يتجاوزها، لكنه لم يتعرّض مباشرةً لقضية الحاكمية. ثم جاء بعده المفكر صلاح الدين خدابخش من نفس التيار العصراني المتحرر، فذهب إلى نقيض ما ذهب

---

١ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ، بيروت، ج٥/ ص ٦٥، ٦٦، ٨٤.

٢ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص ٦٥.

٣ عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٧، بيروت، ص ١٣.

4 J. S. M. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Leiden, 1949), p. 14.

إليه أمير علي متبنياً فكرة أن الحكم الإسلامي معيب من ناحية الحاكمية، إذ لا تملك الحكومة المسلمة أي سلطة لتغيير الشريعة الإسلامية، فهي بذلك أضعف من مثيلاتها في الغرب التي تملك حق التشريع وتغيير القانون. بالإضافة إلى ذلك ذكر أن الشريعة في أصلها ليست جامدة بل متغيرة، ودعا إلى تحرير التشريع من سلطان الدين وفصل الدين عن السياسة[1]. هذه الدعوات بقيت مهمشة لأن التيار الإسلامي كان حضوره طاغياً في معترك الساحة السياسية، وإن كان هو الآخر لم يتعرض لمسألة الحاكمية إلا بشكل سطحي، إذ حتى المفكر المشهور محمد إقبال (١٨٧٦-١٩٣٨م) لم يسهب في الحديث عن هذه المسألة، وإن كانت بعض كتاباته قد تطرقت لمفهوم حاكمية الله، غير أنه عبّر بوضوح أن نظام الإسلام يقوم على دعامة مبدأ التوحيد الذي من مقتضياته أن شريعة الله هي العليا، ولا توجد سلطة بجانبها غير سلطة تفسيرها[2].

لم يدخل استخدام مصطلح "الحاكمية" كمفهوم سياسي في قاموس التيار الإسلامي إلا على يد الداعية الاسلامي الهندي أبو الأعلى المودودي، الذي من خلال كتاباته انتقل المفهوم الجديد للحاكمية إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في فترة الستينيات مع تنظيم "الإخوان المسلمون" الذي قاده السيد قطب بمصر والذي أضفى على المفهوم طابع التشدد إثر محاولة الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر[3]. فتمّت من خلال كتابات المودوي إعادة رفع شعار الخوارج "إن الحكم إلا لله"، وأخذ أبعاداً أيديولوجية تحولت إلى سياسية ناشطة. بناءً عليه نرى أنّ من المهم جداً التقرب من القراءة السياسية لمفهوم الحاكمية التي أقحمها أبو الأعلى المودودي في الفكر الإسلامي وجعلها طرحاً تمّ تبنيه ممن جاء بعده، ثم التقرب من الأدلجة التي قام بها السيد قطب بعده، والذي تأثر أيّما تأثر بفكره، ثم أضفى عليه صبغة تشددية حملتها الأصولية المتطرفة واستباحت، استناداً عليها، التكفير والقتل والدمار تحت ذريعة هذه الأيديولوجيا الدخيلة.

---

1 S. Khuda Bukhsh, *Essays Indian and Islamic* (London, 1912), p. 2555-.

2 Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought* (Lahore, 1954), p. 146.

٣ عبدالغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، ص ١٤.

الفصل الأول

طروحات الحاكمية في القرن العشرين: عرض وتحليل

أولاً- الطرح الأيديولوجي للحاكمية في فكر أبي الأعلى المودودي:

أبو الأعلى المودودي من مواليد عام (١٩٠٣م) في أورنك آباد، في ولاية حيدر آباد بالهند، من أسرة متدينة ومحافظة. رفض والده تعليمه في المدارس الإنجليزية واكتفى بتعليمه في البيت وتلقينه تعاليم الدين الإسلامي. اتجه عام (١٩١٨م) إلى الصحافة، فانضم إلى جريدة مدينة بجنوز ومنها إلى جريدة تاج الأسبوعية، وفيها كتب افتتاحيات عديدة مشحونة بالحماسة للمحافظة على الخلافة الإسلامية، وفي هذه المرحلة من حياته ألّف كتابه **النشاطات التبشيرية في تركيا**. ثم نتيجة لاحتكاكه بحركة "الخلافة" انتقل إلى دلهي عاصمة الهند، حيث قابل مفتي الديار الهندية الشيخ "كفاية الله" والشيخ "أحمد سعيد" اللذين كانا من كبار "جمعية العلماء بالهند"، فوقع عليه الاختيار لرئاسة تحرير الصحيفة التي كانت تصدرها الجمعية تحت اسم المسلم بين عامي (١٩٢١-١٩٢٣م)، ثم في عام (١٩٢٤م) تم إصدار جريدة الجمعية التي رأس تحريرها المودودي حتى (١٩٤٨م)، كما أنه خلال إقامته في دلهي سعى للتعمق في العلوم الإسلامية والآداب العربية، كما تعلم اللغة الإنجليزية. عاصر كذلك المحنة التي عاشها المسلمون هناك

والتي تمثلت بمحاولات التطويع والتغريب والمذابح التي اقترفت ضدهم خاصةً في الفترة من (١٩٤٥ إلى ١٩٥٠). وشهد أيضاً محاولات "تهنيد" المسلمين التي قادها الزعيم الهندوسي "شارماند". بالإضافة إلي هذه التحديات كانت الهند تموج بأحداث حركة التحرير طلباً للحرية والاستقلال عن الاستعمار الإنكليزي، وكان يقود هذه الحركة "حزب المؤتمر" الذي قاده روحياً "المهاتما غاندي" (١٨٦٩-١٩٤٨) وتنظيمياً "جواهر لال نهرو" (١٨٨٩-١٩٦٤). استقطب هذا الحزب جمهور الهندوس والقطاع الأكبر من المثقفين والساسة والشباب المسلمين، وكان من أبرز شعاراته "السيادة للأمة" و"الأمة مصدر السلطات" في مواجهة قوى الاحتلال الإنكليزي. إلى جانب هذا الحزب كان هناك تيار إسلامي يدعو إلى التميّز سياسياً وتنظيمياً، إيماناً منه باختلاف صورة المستقبل والمصلحة عند المسلم منها عند الهندوسي، لما بينهما من اختلاف ديني، ثقافي وقومي، فهما برأيه أُمتان وقوميتان وليسا أمة واحدة. من أبرز رموز هذا التوجه الإسلامي الشاعر محمد إقبال الذي كان عليه مواجهة الاضطهاد الاستعماري من جهة والصمود أمام قهر الأغلبية الهندوسية من جهة أخرى بتأكيده على التميّز وخصوصية الهوية الحضارية. ثم التقى المودودي الشاعر محمد إقبال الذي أقنعه بالمجيء إلى لاهور للتعاون معاً في بعث الإسلام ومساندة مسلمي الهند حتى قيام دولتهم باكستان[١].

في خضم هذه البيئة السياسية خاطب المودودي المسلمين من خلال صحف ومجلات عديدة إلى أن أصدر مجلته الخاصة بعنوان **ترجمان القرآن** عام (١٩٣٢م) من مدينة حيدر آباد لتكون لسان حاله والمنبر الحر له. فكان تأثير المودودي عاملاً من عوامل اشتداد ساعد التيار الإسلامي في الهند، الذي تبلور من خلال "حزب الرابطة الإسلامية" الذي حسم الموقف داعياً إلى انفصال واستقلال الولايات ذات الأغلبية الإسلامية، هذه الدعوة التي توّجت فيما بعد بقيام دولة الباكستان. ناضل المودودي ضد دعاة "القومية الهندية الواحدة" وضد مبادئ "الدولة الديمقراطية" التي تحكمها الأغلبية وتضطر فيها الأقلية للخضوع فيها، وضد العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة وتقوي الروح المادية للحضارة الغربية. فكانت هذه المحاور الثلاثة بمثابة عناوين الملفات الساخنة التي أثارها

١ عبدالغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، ص ١٤.

المودودي وخاض ضدها حرباً لا هوادة فيها، متأثراً بالبيئة السياسية التي عاشها والتي أعطت فهمه للإسلام أبعاداً خاصة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات التي كانت تدور فيها. كان يرى أن عدة تحديات تواجه المسلمين، أولها مواجهة الاستعمار، أما ثانيها فتمثل في مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الشخصية الإسلامية في الهند. في ظل هذا المناخ بذل المودودي قصارى جهده للدعوة إلى "الانفصال" عن الهند وإقامة دولة إسلامية. هذا النضال "الانفصالي" الإسلامي الذي خاضه المودودي يخالف في جوهره طبيعة الإسلام التوحيدية والشمولية، لكنه كان يهدف إلى حماية الذات والهوية حسب رؤيته نتيجة جو الحصار الذي كان يعيش فيه والذي ولّد لديه عقدة الاضطهاد الاستعماري وقهر الأغلبية الهندوسية التي رفعت شعاري "السيادة للأمة" و"الدولة الديمقراطية" وغيرها من الشعارات العلمانية التي إن عرفت التطبيق كانت ستهدد في نظره المسلمين وتحول الأقليات الإسلامية إلى جاليات مقهورة ومغلوبة. وكان أسلوبه في التصدي لذلك ببدء استخدام مفهومي "الجاهلية الجديدة" و"الحاكمية لله" بكثافة، وبقدر ما كان فرحاً بقيام حزب الرابطة الإسلامية بقيادة محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨) بقدر ما أصابته الخيبة لأن هذا الحزب وإن دعا إلى استقلال مسلمي الهند، وآمن بتميزهم قومياً، إلا أنه كان غارقاً في "روح التغريب" التي أشاعتها الغزوة الاستعمارية الأوروبية في البلاد. لقد اكتشف أن حزب الرابطة يكتفي بـ"دولة للمسلمين" ولا يهتم بمضمون هذه الدولة التي يفترض أن تستمد دستورها وقوانينها من الإسلام الذي يتناقض برأيه مع القيم والمفاهيم التي كانت سائدة، فحزب الرابطة يريدها مجرد دولة للمسلمين بينما المودودي يريدها "دولة إسلامية". فدفعه ذلك إلى تأسيس حركته الخاصة "الجماعة الإسلامية" عام (١٩٤١م) وانتخابه على رأسها، ليخوض من خلالها معاركه التي لم تنته باستقلال الباكستان، حيث خاض صراعاً على السلطة فكانت النتيجة أن سُجن أكثر من مرة واستمر في عرض طروحاته إلى أن تراجع عن بعضها قبل وفاته بعمر الستين سنة.

أراد المودودي من خلال جماعته هذه نشر أفكاره وأيديولوجيته الانفصالية لأنه كان على يقين بأنه لا بد من وجود "جماعة صادقة في دعوتها إلى الله، جماعة تقطع كل صلاتها بكل شيء سوى الله وطريقه، جماعة تتحمل السجن والتعذيب والمصادرة

وتلفيق الاتهامات وحياكة الأكاذيب، وتقوى على الجوع والبطش والحرمان والتشريد، وربما القتل والإعدام، جماعة تبذل الأرواح رخيصة، وتتنازل عن الأموال بالرضا والخيار"[1]. ومع إعلان قيام دولة باكستان في (١٩٤٧م) انتقل المودودي إلى لاهور حيث قام بتأسيس مقر الجماعة الإسلامية بها. وفي (١٩٤٨م)، بعد قيام دولة باكستان بنحو خمسة أشهر، ألقى المودودي أول خطاب له في كلية الحقوق، وطالب بتشكيل النظام الباكستاني طبقًا للقانون الإسلامي، وظل يلحّ على الحكومة بهذا المطلب، فألقى خطاباً آخر في اجتماع عام بكراتشي في (١٩٤٨م) تحت عنوان "المطالبة الإسلامية بالنظام الإسلامي"، وقُبض عليه بسبب ذلك عدة مرات[2] لعدم تخلّيه عن دعوته هذه وإصراره عليها. فما هذه الدعوة التي تمسك بها المودوي إلى هذا الحد ورفض التخلي عنها؟

كتب الكثيرون عن رؤية المودودي للحاكمية، وكلٌّ حاول تقديم تصوره عن الثورة الفكرية التي قام بها بغضّ النظر عن الجانب السلبي فيها، إلا أننا يجب علينا الاعتراف أن فهم المودوي للحاكمية يعتبر الخلية الأولى التي انقسم منها الفكر الإسلامي المتطرف في العالم العربي والإسلامي، ذلك أن المودوي جاء بنظرة متشددة ومشحونة بمشاعر القهر والانتقام من الغرب نتيجة ما عايشه من الاستعمار الغربي في القارة الهندية، فدفعه شعور الظلم الذي عاشه تحت حكم غربي جائر إلى التمرد عليه والبحث عن حاكم غيره، فراح يبحث عن مفهوم للحاكمية بناءً على منطلقاته الإسلامية حتى توصل إلى أن الحاكمية لا تكون إلا لله في قوله: "الحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده... فإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية وبحثت عن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإسلامي في الأرض تبيّن لك أنه لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي، فهذا هو موقف أولي الأمر في الإسلام بعينه"[3]. فالحاكمية لله وحده وهو وحده الحاكم الحقيقي في واقع الأمر ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده. هذه الحاكمية بالمقابلة مع الحكم الجائر الذي كان تحت وطأته لا يجب أن تكون فقط حاكمية رمزية تعبدية فقط، بل أرادها المودودي أن تكون هي الأخرى حاكمية

---

١ عبدالغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، ص ١٥.
٢ المصدر السابق، ص ١٥.
٣ المودودي، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، ١٩٦٧، دمشق، ص ٤٥.

قانونية أي بأن يخضع الكون برمته لسلطانها وتشريعاتها، لهذا كان من الضروري بالنسبة له أن توجد هناك حكومة إسلامية بمقابل الحكومة البريطانية التي كانت تحكم شبه الجزيرة الهندية، فهي الحكومة التي يجب أن تكون حتى تحكم بما جاء به التشريع الإسلامي ولا تلتفت للتشريعات الوضعية. وبذلك تنوب عن الله في الأرض كما أوضح ذلك في كتابه **الحكومة الإسلامية** عندما ذكر أن الإسلام: "ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه، والنظام السياسي لا بدّ وأن يكون تابعاً للحاكم الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه"[1].

هذه الحاكمية المودودية تتأكد، كما أوضحها الدكتور حسن حنفي، من خلال ثلاث حقائق: الأولى أن السلطة العليا التي يجب أن يخضع لها الإنسان ويقر بعبوديته لها والتي بناء عليها يتأسس النظام الأخلاقي للمجتمع والحضارة تتمثل في سلطة الله وحده ويجب التسليم بها والانقياد لها على هذا الأساس، والثانية تابعة للأولى ومكملة لها وهي طاعة النبي بوصفه ممثلاً ونائباً عن السلطان الأول (الله) والحاكم المطلق للكون، والثالثة أن القانون الذي له صلاحية إقرار الحلال والحرام في جميع ميادين الحياة هو القانون الإلهي وحده الناسخ لكل القوانين البشرية دون أن يكون للعباد حق نقاش هذا القانون الإلهي أو رفضه، فما حرمه الله يكون حراماً وما حلله يكون حلالاً لأنه مالك الكون وسيده، وهذا القانون مبين في القرآن وفيه يوضح الله وجوب طاعة الإنسان لله وللرسول ولأولي الأمر من جهة. ومن جهة ثانية نص في كتابه على وجوب اتباع حاكمية الله وذم من يعصي هذا الأمر الإلهي ويحكم بهواه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، ثم نجده يصفهم مرة أخرى في كتابه بالظالمين ومرة ثالثة بالفاسقين[2]. فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صرامة حاكم الكون في الأمر باتباع قانونه الإلهي والعمل به معبراً بذلك عن سلطته المطلقة على الكون[3].

فالحاكمية إذاً، وفق المفهوم المودودي، تتضمن رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة

---

١ المودودي، **الحكومة الاسلامية**، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٤، جدة، ص ٦٤.
٢ المصدر السابق، ص ٦٧-٧٤.
٣ حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، مكتبة مدبولي، ١٩٨١، مصر، ج٥/ ص ١٢٩-١٣٠.

عليها وعصيانها امتثالاً للأمر الإلهي الذي يوجب على الإنسان عدم الامتثال لأي أمر عدا الأمر الإلهي. فنظرية التوحيد في الإسلام عنده ليست عقيدة دينية طقسية فقط، بل هي عبارة عن نظام حياة اجتماعية مبني على أساس خضوع الإنسان خضوعاً كاملاً للأمر الإلهي؛ ويجب على المسلم ألا يخضع لحكومة أو دستور أو قانون، وعليه ألا يطيع أمراً غير الأمر الإلهي، والأهم من كل ذلك أن يكفر بالطواغيت والآلهة الكاذبة من دونه[1]، وهي القوانين والأنظمة الوضعية والحكام البشر، مما يبين أثر كرهه للاستعمار البريطاني، ورغبته في الانتقام منه وبكل ما له علاقة بالاستعمار الذي عبّر عنه بالطاغوت. فتحوله للإسلام بصورة متشددة نراها ردة فعل على الظروف التي كانت تعاني منها شبه القارة الهندية، وكذلك تخوفه من اجتياح المد الهندوسي للفكر الإسلامي فيها، لهذا حرص على أن: "تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو ليسنّ قانوناً لهم فينقادوا اله ويتبعوه فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره"[2].

على هذا الأساس، حاكمية البشر عند المودوي مرفوضة جملة وتفصيلاً، لأنها تتجسد في النظم الوضعية الثلاثة: العلمانية، والقومية، والديمقراطية، لأن لكل واحد منها مساوئه التي تجعله غير مؤهل لأن ينقاد الناس إليه ويحتكموا إليه، فالعلمانية تعزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد وتجعل العلاقة بين العبد وربه علاقة محصورة في العبادات والشعائر فقط، أما القومية فهي ذات نزعة مصلحية أنانية لأنها تقوم على التركيز على المصالح الخاصة بصرف النظر عن مصالح الآخرين مما يؤدي إلى اشتعال الحروب بين مختلف القوميات، أما الديمقراطية المتمثلة في الدولة الحديثة في الغرب الذي يولي أهمية كبيرة لحاكمية البشر، فهذه النظم بالنسبة للمودودي كلها ترفض حاكمية الله وتهملها وبالتالي تجعل الفرد أو المجتمع خاضعاً لشهواته ورغباته وساعياً وراء مصالحه[3]. ما يمكن ملاحظته هنا هو أن المودودي يضع حاكمية البشر في مقابل الحاكمية الإلهية، ويجعلها ضداً لها ثم يرفضها بالمقابل ويقر بعدم شرعيتها، وبناءً على ذلك فالحضارة الغربية بالنسبة له "جاهلية محضة" لأنها تعتمد في تشريعاتها على

١ المودوي، **منهاج الانقلاب الإسلامي**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، جدة، ص ٤٤–٤٥
٢ المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص ٢٧.
٣ المودودي، **الإسلام والمدنية الحديثة**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، جدة، ص ١٥.

قوانين وضعية. والخلاص في رأيه يكمن في الدولة الإسلامية وهي التي ليست "دولة ثيوقراطية" لأنها ليست دولة رجال الدين، وليست دولة "ديمقراطية" لأن الحكم فيها ليس للشعب، ولكنها دولة "ثيوديموقراطية" الحاكمية فيها لله طبقاً لاختيار الشعب، فالله هو المشرع والمسلمون هم المنفذون[1].

هذه الرؤية الجامدة نتج عنها ما يسمى "الثنائية المتصارعة" التي شرحها بإسهاب الدكتور حسن حنفي في كتاب **الدين والثورة**[2]، ونشير إليها هنا باقتضاب لأهميتها في محاولتنا للتقرب من المفهوم المودودي للحاكمية. فهذه الثنائية الجدلية تكشف عن فكر جدلي لدى المودودي مبني على مبدأ "الثالث المرفوع" أي أنه لا يقبل الاعتدال، فإما كل شيء أو لا شيء، ولا سبيل إلى إيجاد حل وسط بين الطرفين المتصارعين أو الانتقال من أحدهما إلى الآخر عن طريق التوسط والتدرج. فالخير في ظل هذه الرؤية المغلقة مطلق، والشر مطلق، والحق مطلق، والباطل مطلق، ولا مكان للمواقف النسبية، وهي ثنائية تحدّد علاقة جديدة استئصالية وفاصلة بين حاكمية الله وحاكمية البشر، وبين الحكومة الدينية والحكومة اللادينية على مستوى العمل والممارسة، ورافضة للعلاقة الطبيعية التبادلية بين الطرفين ومقيمة لعلاقة أحادية بينهما هي علاقة التضاد دون واسطة أو مصالحة، فبقاء أحدهما مرهون بالقضاء على الآخر[3].

عند تصفح كتب المودودي نجده أسقط هذه الجدلية الثنائية ما بين الديني واللاديني، فجعل الإسلام في مقابل الأنظمة الوضعية الغربية ممثلة طبعاً بالنظام البريطاني الاستعماري الذي كان يعيش تحت نيره. هذه الأنظمة على اختلاف توجهاتها: فلسفية أم سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية، مذاهب جاهلية مادية، ومصلحية ذات نزعة نفعية، وما انهارت حضارة الإسلام في الهند إلا بعد خضوع المسلمين لها، لذلك فهو يحذر المسلمين في باقي الأقطار الإسلامية من السقوط في هذا الفخ[4]. هذا الرأي يحمل في طياته شحنة الكره الضغين للغرب جميعاً لأنه يرى أن كل دولة بأنظمتها هي على شاكلة النظام البريطاني الذي أذهب بالحضارة الإسلامية في الهند. وتخوفاً من الاجتياح الغربي

١ المودوي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص ٢٩–٣١.
٢ حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج٥/ ص ١٣٥.
٣ حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج٥/ ص ١٣٥–١٤٠.
٤ المصدر السابق، ج٥/ ص ١٣٧–١٣٨.

الاستعماري على الدول الإسلامية الأخرى، رأى المودودي أن الثورة هي الحل الوحيد للخلاص من ذلك، لأن هذه الثنائية ممثلة بالإسلام والغرب لا ترضى بالحلول الوسطى، فلا الغرب يمكنه الخضوع للإسلام ولا الإسلام سيقبل بما جاء به الغرب، مما يجعل سبل الحوار بينهما منعدمة تماماً.

تلك هي الثورة التي أعلنها المودوي وطالب بها وحثّ عليها في دعوته التي لا تقوم إلا بالجهاد في سبيل الله، الذي عرّفه بأنه "السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق"[1]، فالجهاد في نظره ليس ما أطلق عليه الأوربيون تسمية "الحرب المقدسة" بل هو فكرة انقلابية كما يشير إلى ذلك في قوله: "الإسلام فكرة انقلابية يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي، ومن هناك تعرف أن لفظ "المسلم" وصف للحزب الانقلابي العالمي الذي يكونه الإسلام وينظم صفوفه ليكون أداةً في أحداث ذلك البرنامج الانقلابي الذي يرمي إليه الإسلام ويطمح إليه ببصره. والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي وعن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى"[2].

ثم يقدم المودوي تعريفاً للنظام الجديد الذي يسعى الإسلام إلى بنائه بعد هدم النظم البالية لأنه "نظام عادل يقوم بالقسط والحق بين الناس"[3]. لهذا فإن دعوة الإسلام الانقلابية تمتاز بأنها دعوة الرسل لتجديد النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتغييرها تغييراً شاملاً. من هنا أتت الحاجة إلى الجهاد، فالإسلام ليس فقط مجموعة من المناسك والشعائر بل هو "نظام كلي شامل يريد أن يقضي على سائر النظم الباطلة الجائرة في العالم ويقطع دابرها ويستبدل بها نظاماً صالحاً ومنهاجاً معتدلاً يرى أنه خير للإنسانية من النظم الأخرى وأن فيه نجاة للجنس البشري من أدواء الشر والطغيان وسعادةً له وفلاحاً في العاجلة والآجلة معاً"[4].

أما من تلقى على عاتقه مهمة إشهار هذه الثورة وإشعال نيرانها، فليس هناك في نظره

١ المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، دار المدني للطباعة والنشر، ١٩٨٦، جدة، ص ١٧.
٢ المودودي، **الجهاد في سبيل الله**، دار الفكر، ١٩٨٣، بيروت، ص ٣-٤.
٣ المصدر السابق، ص ٥.
٤ المودودي، **الجهاد في سبيل الله**، ص ٤.

من هو أهلٌ لذلك عدا جماعة من المسلمين تبذل جهودها وتستنفد مساعيها للقضاء على النظم البالية، لتكوين هذا النظام الجديد الذي ينبني على الفكرة الإسلامية، وهذه الجماعة يجب أن تكون "مجرّدة من كل غرض، مبرّأة من كل هوى أو نزعة شخصية لا تقصد من وراء جهودها وما تبذل في سبيل غايتها من النفوس والنفائس إلا تأسيس نظام عادل يقوم بالقسط والحق بين الناس، ولا تبتغي بها بدلاً في هذه الحياة الفانية"[١].

هذه الجماعة هي "حزب الله الذي يتوجب عليه القضاء على منابع الشر والعدوان وأن يقف في وجه الذين تكبروا في أرض الله بغير الحق وجعلوا أنفسهم أرباباً من دون الله"[٢]، وهم حكام الأنظمة الوضعية الغربية التي يجب على هذا الحزب القضاء عليها جميعاً ووضع نظام إسلامي جديد مبني على حاكمية الله في الأرض كلها، ذلك لأن الإسلام "يتطلّب الأرض ولا يقتنع بقطعة أو جزء منها، وإنما يتطلب ويستدعي المعمورة الأرضية كلها"[٣]. فحزب الثورة هو المخوّل بإقامة النظام الإسلامي في أرجاء المعمورة ولا يهمه في سبيل تحقيق ذلك أي شيء. ونتيجة لذلك "فإن كل حكومة مؤسسة على فكرة غير هذه الفكرة ومنهاج غير هذا المنهاج يقاومها الإسلام ويريد أن يقضي عليها قضاءً مبرماً، ولا يعنيه في شيء بهذا الصدد أمر البلاد التي قامت فيها تلك الحكومة غير المرضية أو الأمة التي ينتمي إليها القائمون بأمرها، فإن غايته استعلاء فكرته وتعميم منهاجه وإقامة الحكومات وتوطيد دعائمها على أساس هذه الفكرة وهذا المنهاج، بصرف النظر عمن يحمل لواء الحق والعدل بيده"[٤]. وهذه المهمة يقوم بها حزب الله أو حزب الثورة، وهو الجماعة التي عليها أن "تستأصل شأفة كل نظام للحياة أسس بنيانه ووضعت قواعده على الانسلاخ من عبودية الله وعدم المبالاة بالمسؤولية الأخروية والاستغناء عن تعاليم الأنبياء وإرشاداتهم فإنه مبيد للإنسانية مقوض لدعائمها، وأن تقيم مكانه نظاماً مبناه على طاعة الله عز وجل والإيمان بالآخرة واتباع الرسل والأنبياء لأنه لا سعادة للإنسانية ولا فلاح إلا فيه"[٥].

---

١ المصدر السابق، ص ٥.
٢ المصدر السابق، ص ٢.
٣ المصدر السابق، ص ٤.
٤ المودودي، **الجهاد في سبيل الله**، ص ٤.
٥ المودودي، **واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، دار الفكر الحديث، ١٩٦٧، لبنان، ص ٦–٧.

نلاحظ من خلال هذا الكلام حضور الروح الانتقامية الاستئصالية المشحونة بكل أنواع الكره للأنظمة الغربية التي يجب القضاء عليها بواسطة الانقلاب لإرساء نظام جديد يقوم على الحاكمية لله في الأرض، إذ لا يمكن لهذا النظام أن يأتي من فراغ لأنه: "لايمكن أن تظهر دولة إسلامية بطريقة خارقة للعادة بل لا بدّ لإيجادها وتحقيقها من أن تظهر أولاً حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها وعلى قواعد وقيم خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتلائم طبيعته؛ يقوم بأمرها رجالٌ يظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية، ويسعون لنشر العقلية الإسلامية، ويبذلون جهودهم في بث روح الإسلام الخلقية في المجتمع"[1]، ثم تتحول هذه الصفوة شيئاً فشيئاً إلى حركة شعبية شاملة بحيث "تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية وتأتي بنيانها من القواعد"[2]. وبما أنه كلما كانت الصفوة مختارة كان نجاح الجماعة أعظم، فالمودودي يستمر في تقديم خطوات الخطة التي اقترحها لإحداث الانقلاب العالمي على الأنظمة الغربية الفاسدة، فيوضح أنه يجب تكوين زعامة طاهرة في مواجهة الأغلبية الدنسة، وكل ذلك يتوقف تحققه على وجود القوة الجماعية في هذه الصفوة المختارة، لأنه طالما لا يمكن تحقيق هذا المقصد الإسلامي إلا بالمساعي الجماعية فلا بد إذن من أن تكون في الأرض جماعة صالحة تؤمن بمبادىء الحق وتحافظ عليها ولا تكون لها غاية في الحياة إلا إقامة نظام الحق وإدارة شؤونه"[3]. من كل هذا تتضح الغاية النهائية مما دعا إليه المودودي، وهو الدعوة إلى حرب عالمية على الأنظمة الوضعية جميعاً باستعمال كل الأساليب لتطبيق النظام الإسلامي وفق حاكمية الله ولو تطلب الأمر استعمال القوة فيصبح استعمالها واجباً كما صرح بذلك قائلاً: "وتحقيقاً لهذه الغاية النبيلة يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التي يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل، ويبذل الجهد المستطاع للوصول إلى هذه الغاية العظمى، ويسمى هذا الكفاح المستمر باستنفاذ القوى البالغ،

---

١ المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص ٢٠.
٢ المصدر السابق، ص ٢٤.
٣ المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، ص ٩-١١.

واستخدام شتى الوسائل المستطاعة في الجهاد"[1].

بعد هذه المقاربة لرؤية المودودي للحاكمية يمكننا أن نخلص إلى بعض النتائج المهمة بناءً على كلّ ما تقدّم:

١- تمكّن المودودي من توظيف مفهوم "الجاهلية" للتعبير عن إدانته لأنماط العيش في المجتمعات الغربية التي يرى أنها لا تتطابق مع النظام الإسلامي، حيث تخطى بمفهومه الجديد المفهوم التاريخي للمصطلح والذي استعمله العرب للدلالة بالجاهلية على حياه العرب قبل الإسلام. فهو يخرج المصطلح من خزانة التاريخ ليلبسه مفهوماً جديداً يصف به حياة المجتمعات الغربية التي يراها جاهلية حتى العظم لأنها قائمة على الرغبات والهوى، وفي مقابل ذلك مبتعدة عن المنهج الرباني الذي جاء به الإسلام. أسقط ذلك على المجتمع الهندي فوجده ينطبق عليه لأنه يتم في الهند، كما في العالم الغربي، الحكم بغير حاكمية الله.

٢- استخدم المودودي مفهوم "الجاهلية" كسلاح فكري لرفض الفكر الغربي وفلسفته، كما استخدمه كأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند وفي العالم الغربي على حدٍّ سواء. لأنه كان يرى أنّ "حدود الله ما انتهكت واعتدي عليها فحسب، بل إنها تكاد تنعدم من الوجود، لأجل غلبة الكفر، وأن شريعة الله قد أُهملت ونُبذت وراء الظهور، لا عملاً فقط بل بموجب القانون أيضاً، وأنّ أرض الله قد علت فيها كلمة أعداء الله"[2].

٣- عبّر المودودي عن مفهومه للإسلام والحاكمية الإلهية تحت ضغط "الخصوصية الهندية" التي دخل الإسلام إليها ثم دخلها الاستعمار البريطاني وعكّر صفو دينها الإسلامي الصافي وشوّه أفكارها ومعتقداتها. لكنه عمّم هذا الحكم على كل الأنظمة الغربية بناءً على ما شاهده وعاناه من ويلات الاستعمار البريطاني، مع ما يلحق هذا التعميم في الحكم من تحليل غير صائب وغير علمي لأنه لا يمكننا الحكم على الكل من خلال الجزء، بل كان بحاجة للوصول إلى هذا الحكم بطريق ممنهج علمي عن طريق الاستقراء الذي نجده منعدماً تماماً في التحليل المودودي الذي بنى نتائجه على الجزء ثم

---

١ المودودي، الجهاد في سبيل الله، ص ٤.

٢ المصدر السابق، ص ٢٧.

عممه بعد ذلك على الكل. ومع ضعف هذا التحليل علمياً إلا أنه شاع استعماله بين أوساط الجماعات الإسلامية وحتى بين أوساط المفكرين الإسلاميين، مما يبين مدى قصر النظر في ما ذهبوا إليه من خلال تبنيهم هذه الأفكار التي لا تعبّر عن أكثر من رد فعل نتيجة الشعور بالاضطهاد والقهر من الاستعمار البريطاني وتخوّف مبالغ فيه من اضمحلال الفكر الإسلامي في حال نشوء دولة علمانية في بلد أغلبيته هندوسية، فتلك حالة خاصة لبلد كان يعيش ظروفاً معينة ولا يمكن تعميمها.

٤- بناءً على النقطة السابقة يمكننا أن نستنتج أن المودودي قد قدّم تفسيرات بالغة "التعميم"، وحوَّل مصطلحات خاصة إلى مفاهيم شحنها بمدلولات كان هدفها الحقيقي أن تُستخدم في إطار الصراع السياسي الخاص، أي إنه سخّر العام للخاص، واستخدم المفاهيم الإسلامية العامة لخدمة أهدافه السياسية الخاصة، وأعطى هذه التفسيرات بعداً إسلامياً شمولياً جعل الخروج عنها "كفراً" و"جاهليةً"، كما أن الكثير من نصوصه غير محددة بشكل واضح، وتحتمل أكثر من تفسير، وأعطى في كثير منها طابع الشمولية. فنصوص المودودي هي في المقام الأول والأخير تنطلق من الواقع الهندي الخاص، ولا يمكن قراءة المودودي بمعزل عن البيئة السياسية والثقافية والاجتماعية الهندية التي نشأ فيها. لقد أراد القيام بعملية فرز بين المسلمين والهندوس في مجتمعه، فكانت اجتهاداته لإعادة تعريف "المسلم" خير معين له في ذلك، ثم أراد الانفصال لمسلمي الهند فكانت نظريته في المجتمع الجاهلي والحاكمية خير دافع لتحقيق هذا الأمر هناك في نظره.

٥- انفرد المودودي بفتحه الباب أمام استعمال مصطلح "التكفير" في عملية تقييمه وحكمه على المجتمعات الغربية لتبنّيها أنظمةً وضعية، مع أن المودودي لم يكن خارجي المذهب؛ وبناءً على ذلك فكل المجتمعات التي لا تطبّق "الحاكمية الإلهية" والشريعة الإسلامية هي مجتمعات جاهلية. واخترع فكرة الجدلية المتصارعة بين الإسلام والغرب بعد أن كان الصراع في الأول قائماً بين جدلية المحتل وصاحب الحق في بلد مستعمر من قبل قوة عظمى، ولا علاقة للموضوع بالمعتقدات والأديان. ثم جعل، بناءً على هذه الجدلية المتصارعة الجديدة، حياة المسلم عبارة عن صراع دائم، إذ لا يهدأ للإنسان بال ولا يمكنه أن يجد النجاة إلا بانتصار إحداهما على الأخرى مع استحالة ذلك لأنه صراع وهمي. فصيّر المودودي حياة المسلم إلى جحيم لا يطاق بالقضاء على طمأنينته وجعله

يتخبّط في نار الجهاد تحرّقاً لإقامة الدولة الإسلامية باستعمال كل المسلمين حطباً لها.

وعليه فإن مصطلح "الحاكمية" حديث العهد في الثقافة الإسلامية، باعتبار أن صيحة "الحكم لله" التي نادى بها الخوارج مختلفة في المضمون والمعنى والهدف عن الحاكمية المعاصرة التي طرحها أبو الأعلى المودوي في أربعينيات القرن العشرين ذات البعد الديني المتشدد بعد انفصال الباكستان عن الهند. ثم تحولت فيما بعد إلى أيديولوجيا سياسية على يد سيد قطب في مصر في ستينيات القرن العشرين، الذي أخذ أبعاداً أخرى متداخلة عقائدياً وسياسياً، لأنه تجاوز طرح المودودي الذي قام بتكفير الدول الوضعية الغربية ووصف مجتمعاتها بالجاهلية، وتعدّاه إلى أخطر من ذلك، بتعميمه حكم التكفير على كل الأمة الإسلامية بما فيها أنظمتها ومجتمعاتها. هذا الحكم الذي تبنته فيما بعد الجماعات الإسلامية المعاصرة وصار هادياً وموجّهاً وناظماً لنشاط العديد منها، وما زال كذلك لدى بقايا هذه الجماعات التي تحوّل معظمها إلى منظمات إرهابية بعد أن أضافت إليه إضافات من نفس النوع بشدة وتطرف أكثر، وجعلته كصكّ شرعية في يدها يبيح لها كل الأعمال الإرهابية والتخريب الذي قامت وتقوم به. وهذا ما سيدفعنا لأن نتقرب من الدوافع والأسباب التي دفعت بالسيد قطب إلى تحويل تبنّي المفهوم المودوي لهذا المصطلح وإعادة صياغته في قالب أكثر تشدداً وتزمتاً.

ثانياً- الحاكمية كأيديولوجيا في فكر سيد قطب

إذا اعتبرنا القارة الهندية الرحم الذي ولد منه مفهوم الحاكمية في الفكر الإسلامي، فإن مصر تعتبر الحاضنة التي احتضنته وحولته إلى أيديولوجيا فرّخت أفكاراً سلبية متطرفة انتشرت في العالم العربي كله بعد ذلك، بل وانتقلت حتى بين أوساط الجاليات المسلمة في أوربا وأميركا. ومن خلال التنقيب التاريخي في آراء وتوجهات المفكرين المصريين الذين تبنوا هذا المفهوم وترعرع بين بنات أفكارهم حتى تحول إلى أيديولوجيا ذات توجهات سياسية، نجد في بدايات المفهوم العام للحاكمية في الساحة الفكرية المصرية أنه أخذ طابع "الحاكمية الشعبية" أو "السيادة الشعبية"، وهي الرؤية التي دعا إليها الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) في كتابه الشهير **العقد**

الاجتماعي[1]. هذه الفكرة التي عرفت انتشاراً منقطع النظير في الوسط الثقافي المصري، بحيث نجد من أبرز من تأثر بها المفكر رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، صاحب نظرية مبدأ "سلطة الأمة" التي عرضها في رسالته عن "الخلافة"[2] متأثراً بسقوط الخلافة العثمانية، فكانت رسالته هذه بمثابة محاولة لإحياء مجد خلافة حزّ في نفسه سقوطها.

من أهم المبادئ التي انطلق منها المفكر رشيد رضا في سبيل تحقيق ذلك هو التركيز على سلطة الأمة كإحدى الركائز الأساسية للبناء السياسي في الإسلام بقوله: "أما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أسسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة"[3].

في رسالته هذه يستعرض باقي الركائز التي يقوم عليها مبدأ سلطة الأمة في الإسلام وهي: بداية الشورى التي جاء الأمر بها في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، ثم الركيزة الثانية تتمثل في حجيّة الإجماع مدعمة بالروايات التي تبيّن أنّ من الاستحالة أن تجتمع الأمة على الضلالة. في حين أن الركيزة الثالثة تمثلت عند رشيد رضا في الأمر الإلهي الوارد في القرآن بوجوب طاعة "أولي الأمر"، وهم حسب رأيه أهل الحل والعقد بالإضافة إلى الأمراء أو العلماء، فهم يشملون كل من كان له نفوذ ورئاسة في المجتمع وبين يديه إحدى مصالح المسلمين، لذا فالأمر بطاعتهم يعني أن لهم السلطة، ومن تلك السلطة اختيار ولي الأمر وعزله[4]. هنا يبدو واضحاً تأثر رشيد رضا بنظرية جان جاك روسو لأنه يجعل السلطة في يد الأمة في تنصيب الولي وعزله. مع ذلك فإن هذا المفكر قدم رؤية جديدة في اختيار الولي في الأمة الإسلامية، بتقبله

١ جاء شعار جان جاك روسو الفيلسوف الفرنسي (١٧١٢-١٧٧٨) في كتابه الشهير **العقد الاجتماعي** أن الشعب هو صاحب السلطة والسيادة، والكلمة الفاصلة هو من يقولها وليس الحكومات، كما أن المناصب العامة في الدولة تعيّن من قبل سلطة الشعب التي تمنح وتحاسب في نفس الوقت. وسنرى ذلك لاحقاً.

٢ صدر الكتاب أول مرة عام ١٩٢٢ وطبع مراراً.

٣ محمد رشيد رضا، **الخلافة**، دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨، مصر، ص ٩.

٤ المصدر السابق، ص ٢١-٢٣.

وسيلة معاصرة تحقق ذلك هي طريقة "الانتخابات"، موضحاً أنّ لمجلس الأمة كل السلطة التشريعية وسلطة اختيار وعزل السلطة التنفيذية[1]. لكن علينا أن نعلم أنّ، وإن كان هذا المفكر يرى من جهة أن سلطة الأمة في الإسلام متشابهة بوجه ما مع المبدأ الغربي، إلا أنه يضع بعد ذلك فروقاً جوهرية بين الاثنين من أهمها أن سلطة الأمة في الإسلام لا يمكن في أي حال من الأحوال أن تتجاوز سلطة التشريع الإلهي بل يجب أن تكون مقيّدة به تماماً[2].

بعد المفكر رشيد رضا جاء المفكر حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م)، مؤسس جماعة "الإخوان المسلمون" الذي اتّبع طريق سابقه في القول بمبدأ "سلطة الأمة"، كما أوضح ذلك في قوله: "وقد قرر الإسلام سلطة الأمة وأكّدها، وأوصى بأن يكون كل مسلم مشرفاً تمام الإشراف على تصرفات حكومته، يقدم لها النصح والمعونة ويناقشها الحساب، وهو كما فرض على الحاكم أن يعمل لمصلحة المحكومين بإحقاق الحق وإبطال الباطل فرض على المحكومين كذلك أن يسمعوا ويطيعوا للحاكم ما كان كذلك، فإذا انحرف فقد وجب عليهم أن يقوّموه على الحق ويلزموه حدود القانون ويعيدوه إلى نصاب العدالة"[3].

لكن يجدر الانتباه إلى أن حسن البنا لم يذكر في رسائله وكتبه أية إشارة إلى مفهوم "حاكمية الله" كأيديولوجيا كما أوضح ذلك الأستاذ بسطامي محمد سعيد في مقال له نشر بعنوان "نظريات الحاكمية في الفكر الإسلامي"[4]، غير أن المفكر الإسلامي محمد قطب (١٩١٩- ١٩٦٦م)، كما أوضح صاحب المقال، ادّعى أن مفهوم "حاكمية الله" اتضح في فكر حسن البنا في أيامه الأخيرة، دون أن تسمح له الفرصة بترسيخ هذا المعنى في قلوب أتباعه، واستدل على ما ذهب إليه بمقال لحسن البنا نشر في أيامه الأخيرة بعنوان "معركة المصحف – أين حكم الله؟" يقول فيه: "الإسلام دين ودولة ما في ذلك شك؛ ومعنى هذا التعبير بالقول الواضح أن الإسلام شريعة ربانية جاءت

١ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الكتب، ١٤٢٦هـ، بيروت، ج٥ ص ١٨٧، ١٩٥، ٢٠١
٢ المصدر السابق، ج ٥ /ص ١٤٩-١٥٤.
٣ في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين، حسن البنا، في **مجموعة رسائل البنا**، ١٩٨١، بيروت، ص ١٦٠.
٤ بسطامي محمد سعيد، مقال "نظريات الحاكمية في الفكر الإسلامي" المنشور بالموقع الإلكتروني "السودان الإسلامي"، بتاريخ ١٨ تشرين الأول/ نوفمبر ٢٠٠٦.

بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية، وكلت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها، وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى الدولة، أي إلى الحاكم الذي يرأس جماعة المسلمين ويحكم أمتهم، وإذا قصر الحاكم في حماية هذه الأحكام لم يعد حاكماً إسلامياً. وإذا أهملت الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه لم تعد هي الأخرى إسلامية...، مهما ادّعت ذلك بلسانها"[1].

يمكننا القول إن مفهوم حاكمية الله بدأ بالتبلور تدريجياً في فكر الإسلاميين في مصر، وكان في مرحلته الأولى مختلطاً بمبدأ "سلطة الأمة" الذي ناى به رشيد رضا ثم تبعه في ذلك حسن البنا. أما في المرحلة اللاحقة في مسيرة تبلور هذا المفهوم، ظهر واضحاً انسلاخه عن مبدأ "سلطة الأمة" وتطوره كأيديولوجيا مستقلة بذاتها وذات أبعاد سياسية خطيرة، أصبحت فيما بعد راسخة في أذهان المفكرين الإسلاميين في مصر ثم انتقلت بعد ذلك إلى كل بقاع العالم. أما من كان له الأثر البارز في هذا الرسوخ والانتشار فهو المفكر سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) الذي يُعدُّ الزعيم الرسمي بلا منازع لهذا الفكر في مصر. وجاء ظهور فكره ضمن ظروف اجتماعية معينة ومرحلة تاريخية محددة وتطور طبقاً للظروف النفسية التي مرّ بها هذا المفكر وجماعته على السواء[2]. فسيد قطب، "الرجل الظاهرة" كما يسميه أتباعه ومريدوه، لم يغب طيفه يوماً عن أذهان الحركات الإسلامية على تعددها، لأنه يشخص بقامته النحيلة كأسطورة تمثل قمة العنفوان والتحدي والثبات، وغاية الاستعلاء في مواجهة الظلم والتجبر والطغيان. فقد عمل فكر هذا الرجل على تغذية أيديولوجيا الجماعات الإسلامية سواء المتطرفة المسلحة منها أو السياسية المعتدلة على السواء؛ مما يجعلنا بحاجة إلى الوقوف عنده وقفة تأمل للتقرب منه ومعرفة أهم القواعد التي انبنت عليها هيكلة فكره الذي انتشر انتشار النار في الهشيم في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحاضر.

كان ميلاد سيد قطب في بداية القرن العشرين الميلادي، عام (١٩٠٦م)، في إحدى قرى أسيوط حيث عاش في جو مشبع بالتدين تعلم في ظله العلوم الإسلامية

١ محمد قطب، واقعنا المعاصر، دار الشروق، ١٩٩٧، مصر، ص ٣٥٥.

٢ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، وحدة بحث السلوك الإجرامي، القسم الثالث من ندوة "الحركات الاجتماعية المتطرفة"، القاهرة، ١٩٨٠.

في الكتّاب في سنٍّ مبكرة كما حفظ القرآن هناك، ثم التحق في شبابه بدار العلوم في قسم المعلمين حيث تحصّل على ليسانس في فن التعليم عام (١٩٣٣م)، كما انضم إلى الحزب الليبرالي "حزب الوفد الوطني" لكنه انسحب منه في نهاية الثلاثينيات تحت تأثير جماعة "الإخوان المسلمون" بعد مخالطته إياهم قبل اتخاذ قرار الانضمام إلى صفوفهم، فكانت تلك الخطوة الهامة والأولى للجماعة في علاقتها معه في عملية تأثيرها عليه للتخلي عن أفكاره الليبرالية وحسم توجّهه نحو الإسلام نهائياً. ويكفينا الاطّلاع على كتابه **نقد مستقبل الثقافة في مصر** لمعرفة إلى أي مدى تأثر سيد قطب بجماعة الإخوان، خاصةً في ما يتعلق برفضه الشديد لنظرية طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) الليبرالية، التي اعتبر فيها طه حسين مصر جزءاً من العالم الغربي. وأكيد أن الإخوان المسلمين قد استحسنوا هذا الكتاب وعملوا على الترويج له بعد أن انضم إليهم سيد قطب حوالي عام (١٩٥١م)، وأصبح واحداً من أشهر منظريهم. تمّ بعدها اعتقاله وسجنه في عام (١٩٥٤م) بعد اتهامه مع الإخوان المسلمين بتدبير حادثة المنشيّة التي كانت محاولة فاشلة لاغتيال جمال عبد الناصر، وحُكم عليه بالسجن على إثرها ١٥ عاماً، غير أنه تمّ الإفراج عنه بعد وساطة من الرئيس العراقي عبد السلام عارف؛ ثم تمّ اعتقاله مرة ثانية بعدها وحُكم عليه بالإعدام شنقاً عام (١٩٦٦م). وكان لإعدامه عظيم الأثر على الشعور الجماعي لدى الإخوان المسلمين، وساعد على رواج أفكاره وتبنّيها من قِبلهم[1].

تُعدّ حياة سيد قطب حياة مفعمة بالنشاط ومليئة بزخم فكري وأدبي عرف خلاله انتقالاً من طور إلى طور، إذ بدأ حياته الفكرية كأديب شاعر نشر أول ديوان له سنة (١٩٣٥م)، ثم تحول إلى الرواية سنة (١٩٤٦م)، ثم بدأ بعدها يتجه باحتشام إلى المنهج الإسلامي في كتاباته مع بقاء الطابع الأدبي مسيطراً عليه كما يظهر ذلك جلياً في كتابه **التصوير الفني في القرآن** بما فيه من التذوق الفني والإحساس الجمالي ما يكشف عن روح أدبية فنية راقية لدى سيد قطب[2]. ثم تحول بعد بعثته إلى أميركا التي كانت حوالي سنة (١٩٤٨م) إلى انتقاد السياسة الأميركية المساندة لأطماع الصهيونية في فلسطين، فنشر مقالات يكشف فيها ضمير الولايات المتحدة، موضحاً فيها أن أميركا

١ لمزيد من التفاصيل عن حياته الاطلاع على كتاب حلمي النمنم **سيد قطب وثورة يوليو**، ميرت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩، القاهرة.

٢ حلمي النمنم، **سيد قطب وثورة يوليو**، ص ٢٩-٣١.

لا تختلف في أطماعها عن أطماع الضمير الإنجليزي والفرنسي وسائر الضمائر الأروبية المعروفة[1]. مع إصداره أحكاماً قاطعة ونهائية حول الغرب وأميركا خاصةً بترك العنان لانطباعاته ومشاعره التي سافر بها. لقد رجع كما ذهب بفكره متحجّراً ومنغلقاً حول ذاته ومفهومه العام للدين والحياة، ولم يهتم حتى بدراسة تلك الحضارة الجديدة عليه، ولم تعتريه الرغبة في التعمق في جذورها. كان نفوره من الحضارات الأميركية والغربية غير عقلاني كما وصفه حلمي نمنم في قوله: "كان رفضاً غير عقلاني، لم يقم على دراسة مكتملة أو خبرة حقيقية، اعتمد فقط على عاطفته الجياشة وحماسه الحاد، وبلغ رفضه هذا إلى حدّ يقترب من العنصرية"[2].

كان سيد قطب من أول المؤيدين لثورة يوليو التي حدثت في مصر سنة (١٩٥٢م)، لأن الانقلاب الذي قام به الضباط الأحرار على الحكم الملكي أثر عليه بشكل كبير، فراح يعلن تهليله الكامل لهذا الانقلاب الذي أسماه بالثورة، ويُظهر تأييده الكلي للضباط الذين فجروها في مقالاته التي استمر في نشرها طيلة تلك الفترة، بل وكان أحياناً يعاتبهم فيها على تباطؤهم في إحداث التغيير الشامل بإقالة وإزاحة الجيل القديم من قادة الجيش المصري من الذين كانوا متورطين مع الملك فارق، والاستغناء عن خدماتهم تماماً، ونلمس ذلك في قوله: "إن منطق الثورة لا يزال بعيداً عن إدراكنا، والذي يجب أن ندركه أنَّ تغييراً شاملاً لا بد أن يقع، ولن يقع هذا التغيير قبل أن نفقه منطق الثورة، وأن نكيّف أنفسنا وفق هذا المنطق بلا تردد ولا إبطاء"[3]. ولم تكن هذه مجرد آراء نشرها صاحبها لاكتساب شعبية جماهيرية، ولكنها كانت ذات مفعول قوي على الضباط الأحرار، إذ قدّم علي ماهر استقالته من رئاسة الحكومة يومها، وشكّل في نفس اليوم اللواء محمد نجيب حكومة جديدة، لتبدأ بعدها مباشرةً حركة اعتقال واسعة في صفوف الشخصيات التي اتهمت بعرقلة عملية التطهير. وهكذا فإن التفاعل المتبادل بين الطرفين ظهر جليّاً من خلال تأثير كلّ من سيد قطب صاحب "المقالات التحريضية" على تصرفات مجموعة الضباط الأحرار أو من أسماهم "رجال الثورة"[4].

١ حلمي النمنم، سيد قطب وثورة يوليو، ص ٤٧.
٢ المصدر السابق، ص ٥٦.
٣ حلمي نمنم، سيد قطب وثورة يوليو، ص ٦٨.
٤ المصدر السابق: ص ٧٠.

هذا النفس الثوري المفعم بالرغبة في التغيير لا يبدو غريباً على فكر سيد قطب الناقم على الأنظمة الغربية كلها من جهة، والمتأثر بالفكر الإخواني من جهة أخرى، بعد انضمامه إلى "جماعة الإخوان" سنة (١٩٥٣م) التي كان قد بدأ بمخالطة أعضائها قبل الانضمام إليهم رسمياً. وظل يتعامل مع الطرفين (الثوار والإخوان) بأسلوب متوازٍ دون مفاضلة بينهما لأن الصدام لم يكن قد نشب بينهما، وكان بالمقابل يطمح إلى منصب مرموق، فلما خذله الثوار مع بدء الاختلاف بين الطرفين وجد نفسه مضطراً للمفاضلة بينهما، فترك كفة الثوار ليقفز نهائياً إلى سفينة الإخوان، ولما احتدّ الخلاف بينهما كان عليه أن يتحمل تبعات اختياره[١].

في هذه الفترة لم تظهر الحاكمية لله كأيديولوجيا في فكر سيد قطب إلا بمعنى الحاكمية للتشريع، إذ كان يرى أن الحاكمية للشريعة وليس لله، والحاكم الذي عليه أن يحكم بشريعة الله يستمد سلطته من البيعة وليس من الله، وهذه الحاكمية التشريعية ليست ضد نظم البشر كلها في ذاتها ولكنها ضد نظام بشري واحد بعينه هو الذي يقوم على الظلم الاجتماعي والعدوان على حرية الاعتقاد. ففي كتاباته لم يرد أي ذكر أو استشهاد بآراء أبي الأعلى المودودي وأفكاره، كما حدث لاحقاً في كتاباته التي ألفها وهو في غيابات السجون[٢]، لأنَّ رؤيته الأيديولوجية المتشددة للحاكمية بدأت تتكون بين جدران السجون، وبلغت ذروتها عند تأليفه كتاب **معالم في الطريق** الذي دفع حياته ثمناً له. إنها المرحلة التي كان لها أبلغ الأثر على الحركات الإسلامية فيما بعد نظراً لما أنتج فيها سيد قطب من مؤلفات مشحونة بفكر "المضطَهدين"، ونظراً لتشابه الظروف النفسية والاجتماعية للمفكر ولهذه الحركات من جراء ما عانته من اضطهاد السلطات الحاكمة لها[٣].

لقد تمّ عام (١٩٦٥م) إلقاء القبض على سيد قطب ومجموعته من الإخوان التي كانت تعمل على دراسة فكره، واتهامهم بالتخطيط لنسف الكباريهات وقتل الشخصيات العامة... إلخ. فكانت النتيجة أن تم اعتقالهم جميعاً وتعرضوا لأشنع صنوف التعذيب بمن فيهم سيد قطب، ثم قُدّم الجميع للمحاكمة حيث تم الحكم عليهم بالإعدام، ثم

١ حلمي نمنم، **سيد قطب وثورة يوليو**، ص ١١٦.
٢ حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج/٥ ص ٢٢١.
٣ المصدر السابق، ج/٥ ص ٢٥٥-٢٥٧.

نُفِّذ فيهم الحكم مباشرةً[1]. وكان موقف سيد قطب مجسّداً في رفضه التام لاستجداء العفو، فكان أن منح له إعدامه الشهرة المدوية التي حصل عليها بين صفوف الإخوان، وبتتويجه بلقب الشهادة.

أما كتابه **معالم في الطريق** فلا يمكن أن يعدّ كتاباً ذا بناء محكم، محدد الفصول والأبواب، بل هو عبارة عن مجرد تأملات تعبر عن عذابات النفس وعزلتها عن العالم، وهو مكون من ثلاثة عشر فصلاً دون ترقيم، منها أربعة مستقاة من كتابه **في ظلال القرآن** والفصول الباقية كتبت على فترات طبقاً للتجارب النفسية التي مر بها في السجن وما شهده من تعذيب وقهر داخله. فتحول بذلك الكتاب إلى الملهم القوي لعقول شباب الإخوان والملهب لمشاعرهم لأنهم رأوا فيه صياغة رصينة وإيماناً عميقاً مؤصلاً على نصوص صريحة من الكتاب والسُنة، خاصةً لأن ظهور الكتاب تزامن مع وجود فراغ كبير في الساحة الفكرية المصرية وخلوها من أي كاتب إخواني يواصل التأصيل النظري الذي أقامه حسن البنا. فالفكر الذي قدمه لهم سيد قطب، وإن كان جديداً فى دوائر الإخوان وغريباً عن كتابات الأستاذ حسن البنا، إلا أنه لم يكن جديداً على مجموعة صغيرة من شباب الإخوان الذين كانوا يتابعون حركة المودودي فاستقدموا كتاباته وقاموا بترجمة بعضها وبوجه خاص كتابين من أقدمها هما **نظرية الإسلام السياسية** و**منهاج الانقلاب الإسلامي**، وهما عبارة عن محاضرتين ألقاهما المودودي فى لاهور، وتضمنتا باكورة الأفكار الأساسية التي أبرزها فيما بعد سيد قطب وهي: الحاكمية الإلهية – العبودية لله – الجاهلية الحديثة؛ وبذلك يرجع فضل سيد قطب على المودودي كبيراً فى إبرازه لأفكاره بأسلوب عربي مليء بالحماسة.

تدور محاور كتاب **معالم في الطريق** على فكرة الحاكمية وما يتبعها من الجاهلية وصراع الثنائية التي وضعها المودودي من قبل، وهو الصراع بين الإسلام والغرب، فيخيل للقارئ وكأن سيد قطب قد تحول إلى أبي أعلى مودودي آخر، فأصبح الكتاب بذلك وثيقة مشعلة لشرارة ثورة أيديولوجية كاسحة، لأن مضمونها هو "الحاكمية الإلهية" بما فيها من جاذبية، وتعبير عن تغيير شامل من الجذور. فالإسلام عند سيد قطب محصور فيما بلّغه الرّسول (ص) من نصوص، لأنه كان هناك نص فالنص عنده هو الحكم لا

١ حلمي نمنم، سيد قطب وثورة يوليو، ص ١٣٥.

غيره، ولا يحق معه اجتهاد، أما إن لم يكن هناك نص فهنا يأتي دور الاجتهاد من أصوله المقررة في منهج الله كما رسمه الأصوليون والفقهاء، لا وفق الأهواء والرغبة لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط معروفة وليست غامضة ولا مائعة، فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه بنفسه هذا شرع الله، لأن الحاكمية العليا لله، ومصدر السلطات هو الله سبحانه لا "الشعب" ولا "الحزب" ولا أيٌّ من البشر مهما كان[1].

يستعمل سيد قطب عبارة "حاكمية الإسلام" بمعنى يشمل "حاكمية التشريع" ويمتد إلى التكوين الأخلاقي والروابط التي تميز الجماعة المسلمة عن سائر الجماعات. فالتشريع والحكم بين الناس يستمدان مشروعيتهما من "حاكمية الله" المبلَّغة للبشر بواسطة الوحي الممثل بالقرآن وتعاليمه. وعلى هذا الأساس فإن حياة الإنسان عند سيد قطب لا تنتظم ولا تستوي إلا بتطبيق الشريعة الإلهية أو بمعنى آخر "الحكم بما أنزل الله"، موضحاً ذلك في قوله: "الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة عن هذا التصور، فإما إسلام وإما جاهلية، وليس هناك وضع آخر، نصفه إسلام ونصفه جاهلي، يقبله الإسلام ويرضاه، فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدد، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبّس والامتزاج، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية"[2].

هذا الطرح المؤدلج لمفهوم الحاكمية قسّم فيه سيد قطب العالم بأنظمته إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما هما: الحكم الإسلامي والحكم الجاهلي، وبذلك فإن جميع الحكومات التي كانت متواجدة في عهده إنما هي حكومات جاهلية لعدم تحكيمها للتشريع الإلهي كما جاء في قوله: "إن العالم اليوم يعيش في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تستند إلى حاكمية البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادّعاء حق وضع التصورات والقيم

١ جمال البنا، **الإسلام دين ودولة**، دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٣، القاهرة، ص ٣١٢.
٢ سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق، ١٩٨٠، بيروت، ص ١٦٤-١٦٥.

والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة"[1]. لذا فإن تطبيق مبدأ الحاكمية لله، بالنسبة له، هو الضمان في مواجهة سلطة الحاكم الفردية، لأن السلطة العادلة هي فقط التي تحمل العهد الإلهي، لأن التشريع الذي يحكمه القرآن "شريعة الله"، هي الحصن من الفساد ومن التحول إلى مجرد نظام قضائي في خدمة الحاكم المطلق، "فمملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم هم رجال الدين، كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس! ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكم، وأن يكون مردّ الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة"[2].

ثم ينتقل سيد قطب إلى انتقاد العصر الحالي بعد مقارنته بما خلا من الأمة الإسلامية ليتوصل إلى نتيجة خطيرة مفادها أن الأمة المسلمة التي تؤمن بحاكمية الله وتطبقها في حياتها قد انتفت منذ قرون، ولم تتواجد إلا على يد من يسميهم "الجيل القرآني الفريد"، وهو الجيل الأول من هذه الأمة، والذي يقول عنه إنه لم يجتمع ناس على سطح الأرض وعلى مر التاريخ في مكان وزمان واحدين اتحدت فيهما سرائرهم وعلانيتهم على منهجية "لا إله إلا الله" والامتثال لها وتحكيمها مثل ذلك الجيل الأول من هذه الأمة الذي غيَّر مجرى التاريخ، وهذا هو السبب الرئيسي وراء ما حققوه[3]. كما يقول في هذا الصدد: "أنه حتى اللحظة هناك بشر من المسلمين يحملون هذه الصفات، ولكنه يفرقهم الزمان والمكان، وهم شتات متفرقون، وحتى تعود عودتهم من جديد لا بد أن تظهر جماعة مخلصة للدين الإسلامي تنطلق تصورات أفرادها وآراؤهم وأفعالهم وأقوالهم من نبع القرآن الصافي، ولا بد أن يكونوا على إيمان كامل بضرورة التغيير، وبوجود الأفضل، فعند ذلك ستتحقق كلمة الأمة المسلمة، والمجتمع المسلم، ويتحقق مفهوم الحاكمية الإلهية، لأن وظيفة العصبة المؤمنة أن تجاهد اليوم لإعادة إنشاء هذا الدين في واقع الأرض وفي حياة الناس"[4]. ثم يحث هذه العصبة

١ المصدر السابق، ص ١٠.
٢ المصدر السابق، ص ٦٨.
٣ سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٤–٢٣.
٤ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، ١٩٧٨، القاهرة، ص ١٤٩٧.

على ألاَّ تخجل من إعلان هدفها الأخير بتحطيم كل القوى التي تقف في سبيل الإسلام لإطلاق الحرية للناس[1]. أما ماهية الإعلان إلى الحرية فيعرفه في قوله: "هذا الإعلان العام لتحرير الإنسان في الأرض من كل سلطان غير سلطان الله، بإعلان الألوهية لله وحده وربوبيته للعالمين، لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً، إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً، إعلاناً يراد به التحقيق العملي في صورة نظام، يحكم البشر بشريعة الله"[2]، لأنه ينطلق في بنائه لهذه الرؤية الأيديولوجية من فكرة أن "حاكمية الله" تتمثل في كون التشريع حق مطلق له سبحانه وتعالى، لهذا يؤكد على أن من ادّعى هذا الحق "فقد ادّعى الألوهية، ومن ادّعى الألوهية فقد كفر، ومن أقر له بهذا الحق وتابعه عليه فقد كفر أيضاً"[3]. هنا نلاحظ جليّاً كيف أن السيد قطب تدرج في مفهومه للحاكمية حتى وصل إلى مرحلة تبنّى فيها خطاباً يتخطى تكفير الدولة والمجتمع إلى تكفير الأمة جمعاء لأنها عندما تطيع الدولة وتخضع لها تكتسب صفة "الكفر" وتعود بذلك وثنية – جاهلية كالجاهلية الأولى.

وهكذا تحول مفهوم "الحاكمية الإلهية" على يد سيد قطب إلى "أيديولوجية قاتلة" تقوم بشحن مصطلحات قديمة بدلالات حديثة، معيدةً ترتيبها وتصنيفها على نسق عقائدي جديد، وفق منظومة من المفاهيم متراصة في تسلسل محكم، وقادرة بحد ذاتها على إنتاج وتوليد مفاهيم جديدة مستقاة من مصطلحات قديمة. فشكّلت هذه المصطلحات بمجموعها منظومة فكرية قوام بنائها يرتكز على فرضية أن "المجتمع كافر" والأمة تعيش في جاهلية جديدة أظلم من الأولى لغياب حاكمية الله. نلاحظ أن سيد قطب قد صاغ نظريته في تكفير المجتمع والدولة بطريقة فيها تعبير مكثف عن رغبة قوية في نزع الشرعية عن المجتمع والدولة بناءً على منطلقات دينية، مع إقرار بعدم شرعية كل مسعى آخر لتغيير المجتمع والدولة عدا مسعى تفجير الثورة باستخدام العنف. فاعتبر بذلك السيد قطب من أجرأ الإخوان المسلمين لمجاهرته بتصوراته علانيةً دون تفكير في العواقب عند وصمه مجتمعه بالكفر، فهو يختلف هنا عن حسن البنا في أنه لم يهتم بالنتائج بالقدر الذي اهتم بها حسن البنا و لم يفكر فيها مثله، ويعكس ذلك درجة

١ المصدر السابق، ص ١٥٨٢.
٢ سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص ٦٨.
٣ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص ١٣٩٨.

كبيرة من قصر النظر عنده، واندفاع عاطفي كبير دون وعي نتيجة الظروف القاسية التي عانى منها طيلة مدة سجنه. إن طريقة تفكيره في أواخر حياته تصنفه كواحد من أشد المفكرين الإسلاميين راديكاليةً وتطرفاً، وأحد الحالمين منهم بعالم يوافق رغباتهم ومفصّلاً وفق تصوراتهم، فنجده يقول في هذا السياق الأفلاطوني الحالم: "نحن نريد الفرد المسلم، والبيت المسلم، والشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة التي تقود الدول الإسلامية، وتضم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم، وترد عليهم أرضهم المفقودة، وأوطانهم المسلوبة، وبلادهم المغصوبة، ثم تحمل على الجهاد، ولواء الدعوة إلى الله، حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام"[1]. ويرى أن الحضارة الغربية قد أفلست لأنها تقوم على الجنس والشهوة بلا حدود، وأن الإسلام سينتصر لا محالة في نهاية المطاف، والمستقبل له لأنه وحده القادر على إنقاذ البشرية مما يحدق بها من أخطار، فهو يملك نظاماً شاملاً وعاماً ينظم جميع شؤون الحياة الإنسانية، عقائدية كانت أو تشريعية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية أو غيرها. كانت قناعة سيد قطب بكلامه وتكهناته وإيمانه بها لا يطاله الشك إطلاقاً، إذ يظهر جلياً في أحد المقاطع حين كان يحاور نفسه داخل السجن بطرح السؤال عليها قائلاً: "سيقول الذين يسمعون هذا إنه الخيال بعينيه، وإنه الوهم وإنه الغرور"[2]؛ وكأنه هنا يدرك بُعد الحلم الذي يصبو إليه لكنه يؤمن به أشد الإيمان في قوله: "سننتصر كما انتصر أسلافنا في الأمس القريب، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم"[3].

إنها تأملات نفسية لرجل قهره الظلم والتعذيب في غيابات السجون، فنظر إلى أوضاع المجتمع الذي كان يعيش فيه والأمة الإسلامية من زاويته الخاصة المحصورة بين جدران زنزانته التي كانت تضيق عليه مع مر الأيام، فتولد لديه فكراً أيديولوجياً للحاكمية أضيق من الزنزانة التي كانت تضمُّه. إذ جعل من مفهوم الحاكمية قنبلة موقوتة مستعدة للانفجار في أي لحظة، ثم تلقفتها من بعده الجماعات السلفية التكفيرية الجهادية التي فجرتها في مجتمعاتها مما أنتج خراباً ودماراً منقطع النظير لا تزال تعاني منه المجتمعات الإسلامية إلى يومنا هذا.

---

١ سيد قطب، **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، دار الأندلس، ١٩٦٥، بيروت، ص ٣٠٩-٣١١.
٢ المصدر السابق، ص ٣١٥.
٣ المصدر السابق، ص ٣١٧.

ثالثاً– أثر أيديولوجيا الحاكمية على فكر الجماعات الإسلامية المسلحة وظهور السلفية الجهادية

أصبح مصطلح السلفية متداولاً بكثرة بين أوساط الإسلاميين في العشريتين الأخيرتين من القرن الماضي، وفي اللغة – حسب معجم مقاييس اللغة لابن فارس – هو (أي المصطلح): "أصل يدل على تقدّم وسبق، من ذلك السَّلَف الذين مضَوا". ويقصد به في استعمالاته المتداولة لدى الإسلاميين المنهج المحافظ على مضمون الإسلام في قمته الحضارية، بالحرص على الاقتداء بالنموذج المتحقق في القرون الثلاثة الأولى المفضلة، عملاً بالحديث الذي ينسبونه للنبي (ص): "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته". لأنهم يرون أن في هذه القرون تحقق الشكل العلمي والتنفيذ الفعلي المثاليين للإسلام، ومنهما استمدت حضارة المسلمين أصولها ومقوماتها بشقيها: الالتزام بالتوحيد عقائدياً، وتنفيذ التشريع الإلهي عملياً، ممثلا بالفقه الإسلامي وأصوله في كل جوانب الحياة: اجتماعياً، اقتصادياً، وسياسياً[1].

هذا المفهوم المتعارف عليه اصطلاحاً بين أوساط السلفيين، في حقيقته، ضارب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي، وساهم في توليد أيديولوجية متطرفة أخذت أبعاداً سياسية خطيرة ازدادت تشدداً وعنصريةً مع تقدم الزمن إلى أن وصلت ذروتها فيما تجلى عنها من أقصى مظاهر العنف والدموية على أيدي الجماعات الإسلامية المسلحة المنادية بالجهاد في سبيل الله تحت راية هذا المفهوم، ومستبيحة تحت مظلته قتل الأنفس وسلب الأموال. لكن لا بدّ لنا، لتوضيح عملية التحول هذه، من العودة إلى الوراء والرجوع إلى عهد الإمام أحمد بن حنبل الذي كان له الدور البارز في صناعة هذا الفكر وشحنه بقوى تطرفية مكّنته من الحفاظ على بقائه وضمان سيرورته للوصول إلى مرحلة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن ثم إلى عصرنا الحالي.

عاش أحمد بن حنبل في الفترة من (١٦٤ هـ/ ٧٨٠م) ببغداد إلى سنة (٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، وسمع من كبار المحدثين، منتقلاً بين الحجاز واليمن ودمشق[2]، كما تتلمذ

١ مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، ١٩٩١، القاهرة، ص ٣.
٢ محمد أبو زهرة، ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ص ٢٣،

على يد الإمام الشافعي (١٥٠هـ/ ٧٦٦م – ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) وأخذ عنه[١]. لقد تواجد في عصر نضجت فيه كل عناصر العصر العباسي، حيث امتاز الجزء الأول من العصر بالثبات والقوة مع اختلاف في العناصر والبيئات والعقائد والآراء، نتيجةً لدخول العناصر الأجنبية في الدولة العباسية؛ فالخليفة المأمون استعان بالفرس، بينما اعتمد الخليفة المعتصم من بعده على الترك، فانتشرت عقائد وملل الأمم الأخرى وتوغلت في الدولة. بسبب ذلك وجد الخلفاء العباسيون أنفسهم أمام ضرورة إيقاف الزحف الفكري للملل والنحل الأخرى، بالاستعانة بالعلماء والمفكرين من أمتهم لتحقيق ذلك. فكان ممن استعانوا به المعتزلة الذين عُرفوا حينئذٍ بقوة المحاجة والجدل وتحكيم العقل في كل شيء، وأخذوا على عاتقهم الدفاع عن الإسلام لكن بطريقتهم الخاصة التي أثاروا بها إعجاب الخليفة المأمون أيّما إعجاب حتى خصّ منهم ابن أبي داؤد (ت ٢٤٠هـ) فجعله قاضي القضاء، وسكن لآرائه ومعتقداته، بل واعتنقها ودافع عنها بشدة[٢]. ولما كانت عقيدتهم مبنية على فكرة أن القرآن كلام الله لكنه مخلوق، أدى ذلك بالخليفة إلى الإصرار على حمل الناس على هذه العقيدة ولو باستعمال المناظرة لإرضاخهم لهذه العقيدة الجديدة أو باستعمال سياسة النار والحديد حتى وفاته. فتولى من بعده المعتصم الخلافة وعمل بوصية أخيه، ومن ثم ابنه الذي أشيع عنه ضربه العلماء وسجنهم وقتلهم عند رفضهم تبنّي هذه العقيدة الجديدة[٣].

في ظل هذه الفترة العصيبة من حياة الفقهاء التي أسموها بالمحنة عاش أحمد بن حنبل، واعتبر وقتها الناطق باسم السلف والمدافع عنه، ورفض الاعتقاد بفكرة "خلق القرآن"، ونهى العامة وتلاميذه عن الخوض في علم الكلام بحجة أنه العلم الذي يتكلم في العقائد بطرق الفلاسفة فيفسدها. وكان موقفه أن يقاطع الذين لا يخضعون لما أثر عن السلف مقاطعة تامة حتى أنه كان لا يستجيز لنفسه الرد عليهم، وبخاصة في مسألة خلق القرآن التي أثارت البلابل والقلاقل يومها، حيث كانت عقيدته فيها

١ المصدر السابق، ص ٣٠.
٢ سيد عبد العزيز السيلي، **العقيدة السلفية بين الإمام أحمد حنبل والإمام ابن تيمية**، دار المنار، ١٩٩٣، القاهرة، ص ١٤٩–١٥٠.
٣ المصدر السابق، ص ١٥١.

واضحة ولا تقبل أي جدال أو نقاش،[1] ويمكن إجمالها في أن القرآن كلام الله تعالى وصفة من صفاته، وصفات الله ليست مخلوقة لأنه يستحيل أن يكون صفة من صفاته مخلوقة لأن صفاته لا تشبه صفات خلقه لقوله تعالى: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

كان تمسكه بعقيدة السلف والسير على خطاهم شديداً، بغرض تطبيق المنهج المثالي الذي نشأ في المدينة مع النبي (ص)، مع أن هذا المنهج ما هو إلا جزء مقتطع من التاريخ الحقيقي للأمة الإسلامية الذي شهد بعد وفاة الرسول صراعات وحروباً ميزت كل تاريخه، بدءاً بحروب الردة، ثم موت ثلاثة من الخلفاء الراشدين اغتيالاً، بالإضافة إلى ذلك نشوب حروب حتى بين الصحابة بما سادها من الاحتجاجات والسجالات المتبادلة حول شرعية كل واحد منهم. لكن إصرار ابن حنبل وحرصه على العودة كليةً إلى النص لم يجنّبه ويلات المحنة التي عاشها مجتمعه، فقد دعي للمناظرة عند رفضه اعتناق العقيدة الجديدة التي كان يجبرهم عليها الخليفة المأمون، وبعد رفضه المستمر للامتثال للاستجواب أمامه تمّ جرّه إليه مكبّلاً بالأغلال ووضعه في السجن مدة ثمانية وعشرين شهراً، لم يتزحزح خلالها عن عقيدته تلك حتى تم إخراجه من السجن عند اليأس منه، وتشير المصادر إلى أنه خلال كل محنته هذه تم جلده ٣٧ جلدة فقط. ثم قدمت له بعد ذلك الإغراءات للتراجع عن عقيدته من قبل الخليفة لما كان له من التأثير على العامة لكنه رفضها وظل مصراً على منهجه في رفضه للرأي جملةً وتفصيلاً[2] واكتفائه بالنصوص لأنها الأصل عنده ولا يصح للعقل أن يتصرف إلا في دائرتها لأنه محدود في الإمكانية مثل السمع والبصر[3].

إن إصرار ابن حنبل على عقيدته وصموده أمام السلطة السياسية الحاكمة يومها، التي أرادت أن ترغم الناس على عقيدة معينة، زاد من تمسك العامة وطلبة العلم بعقيدته ومنهجه في التمسك بالنص كما حدّده الشافعي (أهل الحديث)، ووسعت الهوة بينهم وبين السلطة التي وإن كانت ترى في العقيدة الجديدة نقلة معرفية للمجتمع، إلا أن وسيلتها في فرضها على الناس بسياسة الحديد والنار جاءت عائقاً دون تحقيق الهدف المرجو من ذلك بل،

---

١ المصدر السابق، ص ١٥٢.

٢ سيد عبد العزيز السيلي، **العقيدة السلفية بين الإمام أحمد حنبل والإمام ابن تيمية**، ص ١٥٤–١٥٥.

٣ المصدر السابق، ص ٢٠٤.

على العكس تماماً، كانت هذه الممارسة الاستبدادية السبب المباشر في رفض المجتمع المطلق لها، ففوّت على نفسه فرصة تطور لعقله يعطيه الحرية في البحث والنظر بالتحرر من قيود وضعت حول النص فأصبحت معيقة لتحقيق أي بعد فكري يتجاوزها أو يظهر عيوبها. وإن كنا نتحدث عن القيود فنحن نقصد تقديسهم للأحاديث المروية عن الرسول (ص) والتي بلغتنا بالآلاف وأصبحت هي المصدر الرسمي الوحيد في تفسير التنزيل الحكيم مع رفض كل تفسير مغاير لما جاء فيها، وعلى هذا الأساس تم رفض كل الذين حاولوا اقتحام هذا المجال الخطير والمحظور في آن واحد ونعتهم بالزندقة والكفر. فلو كانت وسيلة السلطة يومها أكثر مرونةً في تسريب هذه العقيدة وفتح مجالات أوسع للناس بالنقاش وتبادل الآراء، ربما لم يكن مثل هذا التطرف قد ظهر في تاريخ أمتنا التي تمسكت به أيّما تمسك في عهد ابن حنبل وبعده، وصار فخراً تتباهى به[1].

مع أن الحقيقة التي يرفض تاريخنا الاعتراف بها تكمن في أنه عندما اعتمد ابن حنبل على أصول الشافعي في قراءة النص وجعل السنة وحياً ثانياً وتمسّكه بتفسير التنزيل الحكيم بالنص فقط، أسهم بشكل كبير في الحجر على العقل المسلم وتحويل المسلمين إلى مجرد قطيع. لأن تلك المرحلة التي أسماها الفقهاء بالمحنة وما أصابهم فيها نتيجة عنادهم وتمسكهم بما جاءهم به ابن حنبل يعدّ بمثابة انتكاسة لهم، لأن ما كان يدعوهم إليه الخليفة أراد من ورائه دفع الأمة دفعة قوية للأمام، لكن رفضهم لها جعلهم يضيعون الفرصة الذهبية التي أتيحت لهم للوصول إلى مستوى سابق من مستويات التطور المعرفي. فرفضهم ركب عجلة هذه المرحلة والاستفادة منها جعلهم يقون الأمة حبيسة الحمولة الفكرية التي تمسكوا بها، فأحاطوا بذلك الأمة بسياج دائري سميك يمنع عنها أي رؤية لأفق أبعد يسمح لها بالسير قدماً في مسيرة التطور المعرفي، كما فعل ابن حنبل ومن تبعه من بعده كالفقيه الحنبلي ابن تيمية الذي عاش في الفترة ما بين (٦٦١هـ/ ١٢٦٣م) بحرّان بين دجلة والفرات، وعاش أيضاً فترة عصيبة مرّت بها الأمة الإسلامية تمثلت بالغزو المغولي، ونهب بغداد وسقوط الخلافة، في وقت كان فيه الخطر الصليبي ما زال ماثلاً في الأذهان. تلك الحالة ولّدت إحساساً لدى المسلمين

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يمكن الاطلاع على كتاب **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث** لجورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١.

شعروا أن دينهم مهدَّد حتى في وجوده، وأثّر الوضع السياسي على حياتهم الاجتماعية بالغلاء والوباء والقلق والاضطراب خوفاً من الحروب والنكبات، وزاد الحياة سوءاً حدة التعصب المذهبي والعقائدي الذي كان سائداً، فكانت نتيجة هذا التعصب أن من مال إلى الحكام من الفقهاء أبقوه ومن خالفهم نفوه، فكان الحنابلة ممن نُفوا عن البلاد وصاروا عنها مبعدين لتشدّدهم وتمسكهم بالقراءة التراثية للنصوص وتقديسهم ما جاء في المرويات مع رفضهم لإعمال العقل كلية[1].

في وسط هذا المعترك المعقد والمتشعب الأطراف وجد ابن تيمية نفسه مضطراً لمواجهة خصوم كثر، على مستوى الحرب كما على مستوى العقيدة والدين، فكان ممّن لبّوا نداء الجهاد عند غزو التتار لقتالهم بتشجيع حكام مصر على ذلك، إذ شاركوهم القتال ضد التتار ثم انتصروا معاً في معركة ردّت للمسلمين اعتبارهم[2]. أما من الناحية العلمية والتي كانت مرتبطة بصفة مباشرة بالناحية السياسية لما هو معروف من التأثر المتبادل بينهما في شتى المجتمعات، فقد وجّه ابن تيمية سلاحه صوب الرافضة (الشيعة) بالمبالغة في الردّ عليهم، ثم توجيه النقد اللاذع للأشاعرة مع الإنكار الشديد على مذهب الصوفية[3] الذين حمل عليهم بسبب قولهم بوحدة الوجود وتسويتهم بين الموجود والوجود ومن ذلك بين الخالق والمخلوق، فأسقطوا تبعاً لذلك التكاليف الشرعية. فردّوا عليهم بدورهم بحملهم عليه، فضاقت الدولة بكثرة المجادلات والمنازعات بينه وبين الصوفية فخيّرت ابن تيمية بين أمور ثلاثة: إما أن يذهب طليقاً إلى دمشق أو الإسكندرية ولكن محبوس الفكر، أو يُسجن في مصر محبوس الجسم طليق الفكر، فاختار الحل الثاني لكنّ السلطة السياسية اختارت له الحل الأول، وعندما كان في طريقه علم برغبة دمشق في حبسه فرجع إلى مصر سنة ٧٠٧هـ، حيث وجد قلوب علمائها متعاطفة معه بحيث كثر أتباعه فيها رغم استمرار صراعه مع الصوفية. وبعد سبع سنوات قضاها فيها توجّه إلى سوريا حيث تمّ حبسه مرتين، كانت المرة الأولى بين سنتي ٧٢٠هـ و٧٢١ هـ، بسبب إصراره على الإفتاء رغم منع السلطان المصري له، والثانية كانت بسبب فتواه عن النهي

١ سيد عبد العزيز السيلي، **العقيدة السلفية بين الإمام أحمد حنبل والإمام ابن تيمية**، ص ٢٢٧-٢٢٩.
٢ المصدر السابق، ص ٢٢٨.
٣ المصدر السابق، ص ٢٣١.

عن زيارة القبور، وذلك بين سنتي ٧٢٦هـ و٧٢٨هـ، وهناك فاضت روحه إلى ربه.[١]

خلال حياته ألّف ابن تيمية الكثير من الكتب في العديد من المجالات، وجاءت أكثرها في الرد على الصوفية أو الرافضة (الشيعة) أو الأشاعرة، كما أكد فيها على عقيدته المبنية على منهج السلف بالاكتفاء بالنص، وعدم إعمال العقل إلا في حدود ما تسمح به النصوص دون تجاوزها. لكن هناك كتابات أخرى سخّرها للحديث عن مسألتي الجهاد والتكفير، وتعتبر مرجعاً ملهماً للحركات السلفية الجهادية المعاصرة، من بينها مجموع **فتاواه** الضخم، وبصفة خاصة المجلد الواحد والعشرون الذي عرف فيه الجهاد بقوله: "الجهاد في سبيل الله مقصوده أن يكون الدين كلّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا"[٢]، ويستمر فيه بالاسترسال في التأكيد على أن إعلاء كلمة الله فرض على كل مسلم وبالتالي يستلزم نصراً من الله بقوله: "اعلموا – أصلحكم الله – أن النصرة للمؤمنين والعاقبة للمتقين، وأن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، هؤلاء القوم مقهورون مقموعون، والله سبحانه وتعالى ناصرنا عليهم، ومنتقم لنا منهم، ولا حولَ ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم. فأبشروا بنصر الله تعالى وبحسن عاقبته: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٩)"[٣]. وبما أن النصر أكيد وبوعد من الله فابن تيمية يدعو المسلمين إليه بثقة في قوله: "عليكم بالجماعة والائتلاف على طاعة الله ورسوله، والجهاد في سبيله، يجمع الله قلوبكم، ويكفر عنكم سيئاتكم، ويحصل لكم خير الدنيا والآخرة"[٤]. بالإضافة إلى هذا الكتاب ألّف ابن تيمية كتاباً آخر بعنوان **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، كتاب رغم صغر حجمه إلا أن له عظيم الأثر على الفكر السلفي الجهادي المعاصر، لأنه يتناول علاقة الأمير برعيته في ظل الشريعة، ويشدِّد على تطبيق الحدود بشكل حرفي، ويولي بالمقابل موضوع الجهاد اهتماماً مميزاً ويعظّم من شأنه كما في قوله: "وعظم أمر الجهاد، في عامة السور المدنية، وذم التاركين له، ووصفهم بالنفاق ومرض القلوب... قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾

١ سيد عبد العزيز السيلي، **العقيدة السلفية بين الإمام أحمد حنبل والإمام ابن تيمية**، ص ٢٤٠-١٤١.
٢ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مجمع الملك فهد، ١٩٩٥، السعودية، مج٢١/ ص ٤١٨.
٣ المصدر السابق، مج٢١/ ص ٤١٩-٤٢٠.
٤ المصدر السابق، مج٢١/ ص ٤٢٣.

(الحجرات: ١٥)"[١]. ويذهب إلى أن مكانته في الدين تأتي فوق كل الشعائر في قوله: "وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة، ومن صلاة التطوع، وصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة، حتى قال النبي (ص): رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة وذروته وسنامه الجهاد"[٢]. وعندنا يوضح فيمن يجب الجهاد نجد كلاماً في غاية التطرف والتشدد والعنفية في قوله: "وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين... لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)"[٣]. هذه الأفكار وغيرها عن الجهاد لإعلاء كلمة الله هي التي شاعت بشكل مرعب بين أوساط شباب الجماعات الإسلامية وتوغلت فيها، وسنرى كيف تمّ ذلك بعد التطرق للحلقة التالية من سلسلة الفكر السلفوي.

تزعم الحلقة التالية من تاريخ الفكر التكفيري الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الحنبلي المذهب، الذي عاش في الفترة من (١١١٥هـ/ ١٧٠٣م) إلى (١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م) بمنطقة نجد، وتلقى العقيدة والفقه على يد والده. ويعتبر مؤسس التيار الوهابي السلفي الذي تبناه آل سعود فيما بعد، حيث أطلق حركة ساهمت بعد قرنين من ظهورها في ولادة المملكة العربية السعودية الحالية، لكن هذه الحركة تعرَّضت في بداياتها لضربات أجهضت مشروعها، كان أولها على يد والي مصر محمد علي (١٧٦٩-١٨٤٩م)، الذي قام بطرد الوهابيين من الحجاز (١٨١٢-١٨١٧م)، كما باءت المحاولة الثانية في إقامة الدولة الوهابية بالفشل في أواسط القرن التاسع عشر. ثم اجتمعت الظروف مع مطلع القرن العشرين لإعادة إحياء هذا المشروع، إذ نجحت قبيلة آل سعود التي تبنّت هذه العقيدة في فرض هيمنتها على جميع القبائل ووحّدتها لتنشأ المملكة العربية السعودية العام ١٩٣٢ بعد ثلاثين عاماً من الجهد[٤].

يعتبر كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب أهم الكتابات التأسيسية لمذهبه، إذ

١ ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٨، بيروت، ص ١٠٣.
٢ ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٠٥.
٣ المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩.
٤ أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥، القاهرة، ص ١٨-١٩.

حظي بالشهرة والانتشار والجاذبية بين أوساط الجماعات السلفية، على الرغم من غياب أي تجديد جذري فيه. كما أن الكتاب مليء بالاستشهادات والاقتباسات التي تؤكد مرجعيته الحنبلية المتشدِّدة، مرتكزاً، كما في غيره من مؤلفات محمد بن عبد الوهاب، على سرد الآيات القرآنية والمرويات المنسوبة للرسول (ص)، التي اعتمد عليها في صياغة فكره الاعتقادي المؤسس على أن التوحيد هو أساس الإسلام كما جاء في قوله: "إن العبادة هي التوحيد، لأن الخصومة فيه... وإن من لم يأتِ به لم يعبد الله"[١]، وهو يقصد إفراد الله بالعبادة دون سواه، لأن التوحيد بالنسبة له يجب أن لا يقتصر على الاعتقاد فقط بل يتجاوزه إلى القول والعمل كما ورد في قوله: "لا خلاف في أن التوحيد لا بدّ أن يكون بالقلب واللسان والعمل، فإن اختلّ شيء من هذا لم يكن الرجل مسلماً. فإن عرف التوحيد و لم يعمل به فهو كافر معاند كفرعون وإبليس وأمثالهما"[٢]. وبناءً على ذلك فإنه يتوجب على المجتمع أن يتبنّى هذا التوحيد ويطبّقه في كل نواحي حياته، ويعبّر عن ذلك من خلال فرض التمييز والتكامل الاعتقادي الذي يؤسسه بين فرعي التوحيد وهما: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فتوحيد الربوبية يكتمل بتوحيد الألوهية، وبذلك هو مرتبط به لزوماً ويحتاج إليه دائماً لتحقيق التوحيد الذي هو أصل الإسلام، ويتضح ذلك في قوله: "القاعدة الأولى: أن تعلم أن الكفار الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مقرون بأن الله تعالى هو الخالق المدبر، وأن ذلك لم يدخلهم في الإسلام"[٣]، وبالتالي فإن القبول بتعدُّد الآلهة هو إدخال الشرك في الحياة الدينية.

أضف إلى ذلك فإنه في فكر محمد بن عبد الوهاب لا يمكن التسليم بتوحيد الألوهية والإيمان والولاء لغير الله في الوقت نفسه، مما يؤدي إلى أن توجيه جزء من العقيدة التي يعبد بها الله نحو نبيّ أو وليّ أو حاكم سياسي... إلخ هو بمنزلة وقوع بغير وعي في الشرك والكفر كما جاء في قوله: "من دعا نبياً أو ملكاً، أو ندبه او استغاث به، فقد

١ محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بدون تاريخ، الرياض، ص ٩.

٢ محمد بن عبد الوهاب، **كشف الشبهات**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ، ص ١٧٩.

٣ محمد بن عبد الوهاب، **القواعد الأربعة**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ، ص ٢٠٠.

خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله (ص)"[1]. فانطلاقاً من هذا التوجه الفكري نجده يؤكِّد على مسألة التكفير في قوله: "هذه هي المسألة التي تفرّق الناس لأجلها بين مسلم وكافر، وعندها وقعت العداوة ولأجلها شرع الجهاد، كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: ٣٩)"[2]. ويوضح محمد بن عبد الوهاب في مخططه لوضع مذهبه المبني أساساً على التشديد على الناس في أصول معتقداتهم وتكفيرهم في حال مخالفتهم القواعد التي وضعها للتوحيد الذي يعتبر لديه زبدة الرسالة الإلهية والدعوة النبوية لأنه يتمثل في "توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، وكسر الأوثان، ومعلوم أن كسرها لا يستقيم إلا بشدة العداوة وتجريد السيف"[3]، فشدة العداوة هذه هي التي ضمّنها محمد بن عبد الوهاب في مبدأ الولاء والبراء الذي يقوم عليه منهج التكفير عنده، ومعنى الولاء هو حبُّ الله ورسوله (ص) والصحابة والمؤمنين الموحِّدين ونصرتهم؛ أما البراء فهو التبرّؤ أو بغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفسّاق ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان واليد كما وصف ذلك في قوله: "من وحّد الله تعالى وعبد الله تعالى لا يجوز له موالاة من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم"[4].

خلاصة هذا المشهد الوهابي الذي طفنا في بعض جوانبه، دون التوغل فيه لأنه ليس محل دراستنا، يقودنا إلى القول إن في هذه الحلقة من حلقات سيرورة الفكر السلفي الرافض لإعمال العقل والفارط في السذاجة، المعتمد في مذهبه على اتباع المرويات والاكتفاء بسردها سرداً وفي أحسن الحالات رفضها في حال ثبوت ضعف أسانيدها دون التمحيص في متونها، مع الاستشهاد بآيات التنزيل الحكيم دون إعمال أي منهجية معرفية تستقيم مع المنهج العلمي في التحليل؛ ترسخت فيها معالم ما تمّ

١ محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان: الرسالة الثالثة: تفسير كلمة التوحيد**، نشر ضمن موسوعته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ، ص ٣٦٣.

٢ المصدر السابق، ص ٣٣٤.

٣ محمد بن عبد الوهاب، **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ، ص ٢٨٤.

٤ محمد بن عبد الوهاب، **ثلاث مسائل**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ، ص ٣٧٤.

تسميته بالمذهب الوهابي وعقيدته السلفية التي انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري لدى ابن تيمية، لتصل إلى هدم الأضرحة ومكافحة التصوّف والتوسل، تحت قيادة الأمير محمد بن سعود (١٧٤٤-١٧٦٥م) الذي تبنّى العقيدة السلفية الوهابية، وحماها بسلطة السيف والقوة السياسية، كما أوضح ذلك المؤرخ البريطاني برنارد لويس حين ذكر أنّ "دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب للأمير محمد بن سعود وإقناعه بها وتحالف الرجلين على العمل بهذه الدعوة قد أعطاها محوراً سياسياً – حربياً، وهكذا استطاعت أن تغلب على معظم أرجاء شبه الجزيرة"[١].

نقف برهةً عند هذه الحصانة السياسية لمنهج محمد بن عبد الوهاب ومذهبه للإشارة بإصبع الاتهام للتواطؤ بين الاثنين واشتراكهما في الزجّ بمتبعي هذا المذهب في غيابات الجهل وقبول الخنوع والانكسار للحكام. فهذه المسألة نراها خطيرة جداً، وذات بعد سياسي مدسوس في هذا المذهب تحديداً، لأن مؤسسه بناه كليةً على مبدأ الحرص على التوحيد والتشديد عليه، وعدم التوجه بالتوحيد والعبادة لغير الله، والتكفير بدون رادع حتى لمن جهل بأنه قد خالف أحد القواعد التي وضعها للتوحيد والتي أسماها نواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشر الآتية [٢]:

– الشِّرك في عبادة الله ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.

– من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعاً.

– من لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم أو صحّح مذهبهم.

– من اعتقد أن هدى غير النبي (ص) أكمل من هديه أو أن حكم غيره أحسن من حكمه.

– من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول (ص).

– من استهزأ بشيء من دين الرسول.

– السحر، ومنه الصرف والعطف، من فعله ومن قبله ورضي به.

– مظاهرة المشركين أو مناصرتهم ومعاونتهم على المسلمين.

---

١ محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة**، دار القلم، ١٩٩٣، الكويت، ص ٣٤.

٢ محمد بن عبد الوهاب، **نواقض الإسلام**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ، ص ٣٨٥-٣٨٧.

– من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد (ص).
– الإعراض عن دين الله برفض تعلمه والعمل به.

ونجده في الجهة المقابلة يحرص على حثّ متبعيه على طاعة أولي الأمر طاعة خضوع وخنوع في قوله العجيب عند وضعه مقارنة بين ما كان عليه أهل الجاهلية وما جاء به الرسول (ص) موضحاً "أنهم (يقصد أهل الجاهلية) كانوا يرون أن مخالفة ولي الأمر وعدم الانقياد له فضيلة، والسمع والطاعة له ذل ومهانة، فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بالصبر على جور الولاة، وأمر بالسمع والطاعة لهم والنصيحة، وغلظ في ذلك وأبدى فيه وأعاد"[1]. يبدو التناقض ظاهراً في هذا المذهب الوهابي الذي يشدّد من جهة على التوحيد والإخلاص لله وحده، والبراء من كل من حكم عليهم بالكفر أو النفاق ومعاداتهم بالقلب واللسان والفعل؛ غير أنه من ناحية أخرى، هي الناحية السياسية المؤسسة لأي جماعة في أي زمان ومكان، نجده يتراخى في إظهار الرفض والتمرد على الحكام، بل يوصي بالصبر على جورهم واتباع أوامرهم وتقديم فروض الولاء والطاعة لهم؟؟؟

قد نستغرب هذا التناقض للوهلة الأولى لكننا نعي تماماً دوافع محمد بن عبد الوهاب لقول ذلك ونفهمها جيداً، فقد وافق على أن يتمّ تبنّي مذهبه تحت راية السيف لبناء مملكة تتخذ هذا المذهب كأيديولوجيا تؤسس كل سياسة المملكة وتشريعاتها، وبالمقابل اشترط أن تضمن هذه السلطة استمرارية هذا المذهب وبقائه. وعلى هذا الأساس تم الاتفاق بين الطرفين لتشكيل المملكة السعودية، فمنحت السلطة التنفيذية في المملكة الحديثة للمذهب الوهابي كامل السلطة التشريعية، فصار بديهياً أن يأمر هذا المذهب بطاعة السلطة الحامية له، لأن سلامته قائمة على سلامتها، وبقاءه مرتبط ببقائها. ولكن تمّ من جهة أخرى صرف كل الطاقات التكفيرية ضد كل من هم خارج هذه الدائرة الأيديولوجية، مع أن هذا المدّ التكفيري لم يتجاوز في بادئ الأمر قطر المملكة العربية السعودية، ثم اتسع وامتد ليصل إلى العالم كله بظهور السلفية الجهادية أو بتعبير آخر الجماعات الإسلامية المسلحة، من أفغانستان إلى مصر إلى اليمن فالجزائر والمغرب ثم العالمين الغربي والأميركي بين أوساط الجاليات المسلمة هناك. فكيف استطاع هذا

١ محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان: الرسالة الأولى: مسائل الجاهلية**، ص ٣٣٥.

المذهب المتناقض في تكوينه الاعتقادي بين رفض الكفار من جهة والخضوع لأولياء الأمر رغم استبدادهم من جهة أخرى أن يحقق هذا الانتشار الواسع؟

إن التطور الذي ساهم في بروز السلفية الجهادية كتيار جديد نتج عن امتزاج عناصر أساسية من المذهب الوهابي السلفي بعناصر أساسية من الفكر الأيديولوجي لسيد قطب. حيث حدث التزاوج على عدة مراحل، أولاها عندما استقبلت السعودية الآلاف من كوادر الإخوان المسلمين المصريين والسوريين وغيرهم من الهاربين من أنظمتهم ووفّرت لهم الملاذ الآمن، مع نجاح هؤلاء في الحصول على مناصب مهمة في المنظومة التعليمية والتربوية السعودية. ومع عودة هؤلاء إلى مصر في عملية التواصل بين ضفتي البحر الأحمر التي بلغت أوجها في العهد الساداتي الذي فتح لهم الأبواب واسعة بهدف ضرب الاتجاهات الناصرية واليسارية، حدث نوع من التوافق بين المنهجين الوهابي والقطبي، الذي كان أحد ضحاياه الرئيس السادات نفسه. ولد هذا التزاوج الاعتقادي ما يعرف بـ"الاتجاه السلفي السروري" نسبةً إلى صاحبه محمد سرور بن نايف زين العابدين (ولد ١٩٣٨م) الذي مزج السلفية الوهابية بالقطبية الأصولية مركّزاً على ترسيخ عقيدة "الولاء والبراء" وتشريعها بعد بلورتها، فحلّت في الأخير هذه الفكرة محل فكرة الحاكمية التي أسّسها سيد قطب كأيديولوجيا وتبنّاها الإخوان بعده[١].

أدّت عملية المزاوجة والتوفيق بين أيديولوجيا الحاكمية القطبية وعقيدة "الولاء والبراء" الوهابية إلى خلق ديناميكية حركية في الجماعات الإسلامية مرتكزةً على شحن عناصرها بكل مشاعر الكره، أو البراء كما يسمى وسط الجماعات، ضد "الآخر" مسلماً كان أو غير مسلم، إذ يكفي فقط أن يكون خارج دائرة الجماعة كي يُحكم عليه بالكفر والردة وبالتالي إظهار موقف العداء منه، سواء كان هذا الآخر فرداً أو مؤسسة أو هيئة حكومة، أو حتى الحاكم المسلم الذي لا يطبق الشريعة الإسلامية في نظرهم وفق المنهج السلفي الأصولي المتشدد. فانتشر هذا التيار بشكل واسع في كل من مصر والسودان والكويت والأردن وسوريا وغيرها[٢]. هذه المزاوجة التي تبلورت مع الأحداث السياسية التي عرفتها

١ لمزيد من التفاصيل انظر عبد الغني عماد، "حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة"، ومقال لنفس المؤلف بعنوان "السلفية الجهادية... أو الفرقة الناجية" عن مجلة الدفاع الوطني، ومنشور على الرابط:
http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln=ar&id=18036

٢ المصدر السابق.

المجتمعات الإسلامية، بتأثير من العشرات من الدعاة إليها، أنتجت ظهور الحركة الجهادية في أفغانستان وزعامتها لمهمة الجهاد في سبيل الله ضد السوفييت "الكفار"، ونشاطها في أرض الميدان برعاية أميركية ومشاركة وتمويل من دول إسلامية عديدة بحيث كانت أرض السعودية محوراً أساسياً للتطبيق العملي للفكر الجهادي على الواقع.

تزعم هذا المظهر المتبلور للفكر الجهادي ممثلاً في الثنائية (السلفية–القطبية) السلفي الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والأصولي القطبي المصري أيمن الظواهري، وقبلهما عبد الله عزام الإخواني الفلسطيني الذي تأثر به أسامة بن لادن (١٩٥٧–٢٠١٢م) كثيراً وكان له تأثير بالغ على كل "الأفغان العرب"، في تحالف يمثّل بشكل لافت امتزاج تيارين على "أرض الجهاد" عام (١٩٩٨م)، وهي جبهة أعلنت أن الخطر الداهم على الإسلام ليس في الأنظمة القريبة، وإنما في التحالف الصهيوني– الأميركي، وأن الفريضة الراهنة هي المواجهة مع أميركا واليهود وحلفائهما. نجد هذه الفكرة حاضرة بشدة في كتاب أيمن الظواهري (ولد ١٩٥١م) المعنون بـ**الولاء والبراء: عقيدة منقولة وواقع مفقود**، إذ يصرح فيه عن فريضة معاداة الكافرين لأنها الركن الأساسي الثاني للإسلام بعد التوحيد الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الكفر بالطاغوت ممثلاً في أميركا وإسرائيل، ويوضح على أساسه أن التفريط في الجهاد ضدهم هو الثغرة التي ينفذ منها هؤلاء لهدم الإسلام والنيل منه. مؤكّداً أن "أي مسلم حريص على انتصار الإسلام لا يمكن أن يقبل أي نداء لإيقاف الجهاد أو تعطيله... ومن أعظم صور الجهاد العيني في هذا الزمان جهاد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام الموالين لليهود والنصارى".[1]

عرف بعدها هذا المذهب الثنائي الأيديولوجية (السلفية–القطبية) تطوراً جديداً قام على مفهوم تكفير الأفراد والجماعات بالإضافة إلى تكفير المجتمعات والدول المعاصرة ممن لا يحملون هذه الأيديولوجيا بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، والحكم عليها بالجاهلية وإعلان العداوة والبغضاء والبراء منها، وتجسيد ذلك ميدانياً على أرض الواقع بالإفتاء بجواز سفك دماء أفرادها ممن يوالون الكفار بقبولهم بالقوانين الوضعية المفروضة على المجتمعات الإسلامية بطريقة أو بأخرى بما فيها الاشتراكية والديموقراطية وسائر الملل "الكفرية" لإعلاء كلمة الله. فتمّ بناءً على ذلك الإفتاء بجواز القتل دون

---

١ كتاب أيمن الظواهري على الموقع الإلكتروني WWW.METRANSPARENT.COM

تمييز والقيام بالعمليات الانتحارية التي تسمّى عندهم "العمليات الاستشهادية". وما حدث بالجزائر في الحرب الأهلية التي عانت من ويلاتها الدولة طيلة الفترة (١٩٩٠-٢٠٠٠م) مما لا يخفى على أحد ممن تتبع تطور الأوضاع هناك، بدخول البلد في مأزق خطير نتيجة هذه الحرب التي ظلت شرارتها مشتعلة مدة عشر سنوات، وما صحبها من اغتيالات وقتل وسفك للدماء تحت شعار "الجهاد في سبيل الله" بقيادة "الجماعة السلفية" الجناح المسلح لحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلّ بعد انقلاب النظام على الانتخابات التشريعية عام (١٩٩٠م) التي فاز بها الحزب يومها بالأغلبية الساحقة وإلغاء النظام لها. ثم انشق عن هذه الجماعة المسلحة جماعات فرعية عديدة، وتوالت عليها القيادات من أفراد أباحوا قتل الأنفس والترس بالأطفال وأخذ السبايا من النساء باسم الدين، بالإضافة إلى الاغتيالات والعمليات الانتحارية.

ونحن هنا إذ تطرقنا إلى الموضوع بشكل مقتضب إلا أننا لا نريد التوغل في تفاصيل التطور الخطير للمذهب التكفيري الإسلامي الذي اجتاح العالم برمته، فهذه التفاصيل شاهدها العالم بأسره بالصوت والصورة وتابع حيثياتها عبر القنوات الفضائية وأمواج الأثير، وعليه فلا داعي لإعادة سردها هنا لأن الغرض من دراستنا هذه هو استبيان الرصيد الفكري التاريخي للفكر التكفيري، وتوضيح الحمولة الأيديولوجية التي تشبّعت به الجماعات الدموية حتى وصولها إلى مرحلة اللارجوع بسبب تحميلها مفهوم الحاكمية مفاهيم أيديولوجية أكثر مما يمكنه أن يستوعب أو يتحمل.

رابعاً- مفهوم الحاكمية لدى المفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد

تمهيد

أبو القاسم حاج حمد مفكر سوداني معاصر من مواليد جزيرة مقرات في أبو حماد بالسوادن (١٩٤٢-٢٠٠٤م)، رفض الطرح التراثي المؤدلج لمفهوم الحاكمية، وسعى إلى تقديم طرح معاصر منسجم مع المعطيات المعرفية المتطورة لمفاهيم الدولة والسلطة، انطلق فيه من رفضه لفكرة المقابلة بين الحاكمية الوضعية والحاكمية الإلهية السائدة في

الأدبيات الإسلامية عموماً والصحوة الإسلامية خصوصاً بتوجيه هذه الأخيرة النقد اللاذع للحاكمية الوضعية وتفنيدها مطلقاً والدعوة بشدة إلى العودة إلى الحاكمية الإلهية والتمسك بها بالحث على الالتزام بشريعة الله حصرياً بدلالة ما ورد في بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، ذلك لأن مفهومها للحاكمية الإلهية ينبني على كونها الحكم بشريعة الله. أما الحاكمية الوضعية فهي نتاج فكر بشري بما يتّسم به من نقص وقصور عن بلوغ دقة التشريع الإلهي، ممثلةً فيما يشار إليه في عصرنا الحالي بالأنظمة الوضعية وما يُشار إليه ماضياً بالجاهلية في قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠)، ذلك لأن هذه الأدبيات جعلت شرط الاختيار بين الطرحين لازماً مع الحكم اللاذع على من يختار الحاكمية الوضعية بتكفيره وتصنيفه في دائرة الضالين المضللين، أما من يختار الحاكمية الإلهية فتتم تزكيته وتصنيفه ضمن دائرة الإيمان، فتكرّست حلقة التناقض بينهما ضمن ثنائية حادة، فإما حاكمية وضعية أو حاكمية إلهية، وبمعنى آخر إما كفر و إما إيمان مع رفض مطلق لأي موقف وسط بينهما.

هذا المضمر الفكري لدى الحركات الإسلامية جعلها تميّز نفسها عن غيرها بكونها مجسّدة في ذاتها وتكوينها إطاراً لحاكمية الله، لأنها ترى أن في داخلها الحركي يكمن الخلاص لأنها تصف نفسها دون غيرها بأنها القائمة بدين الله الموقعة عنه فترى في سبيل غاياتها تبريراً لكل الوسائل مستحلّةً الأنفس والدماء والأموال براحة ضمير تامة.

رفض أبو القاسم حاج حمد هذه اللوحة القاتمة السواد للفكر الإسلامي المانع لأي تطور لمجتمعاتنا لأنه ذو بعد تطرفي متشدد مستجيب في تسلسله المنطقي الخاص من الحاكمية لله إلى تكفير الآخرين؛ فدفع به هذا الرفض إلى الحرص على تقديم طرح معاصر للحاكمية يفكّك من خلاله الثنائية التناقضية التي احتكرت الدائرة المعرفية الإسلامية طيلة قرون طويلة، ببيان فساد الصورة الهلامية الأسطورية التي صنعها هذا المنطق التكفيري لمدينة الله فوق الأرض الحاكمة بشرع الله في مقابل مدن الشيطان الحاكمة بالقوانين الوضعية. فجاء طرحه للحاكمية مغايراً لما سبقه من الطروحات لأنه أسسه وفق قواعد منهجه القراءاتي المعاصر للتنزيل الحكيم المبسوط بشكل مستفيض في كتابه **العالمية الإسلامية الثانية: جدل الغيب والإنسان والطبيعة**، والذي من خلاله يقدّم محاولة قراءة جديدة بالاهتمام تسعى إلى الكشف عن حيوية القرآن الكريم

وقدرته على التفاعل مع الأنساق الحضارية المختلفة معتمداً على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وفق القاعدة المؤسسة لمنهجه (الجمع بين القراءتين)، الأولى قراءة نصية متعلقة بقدرة الله ومتجاوزة للواقع الموضوعي بينما القراءة الثانية قراءة للكون قائمة على العلم الموضوعي، وهكذا فإن القراءة الأولى لا يمكن الكشف عنها ولا إدراكها دون الاستعانة بالقراءة الثانية للخروج برؤية متكاملة عن الوجود والدور الإنساني الفاعل فيه. وقد سمحت له هذه القراءة بالتوصل إلى رؤية تصنيفية جديدة لمفهوم الحاكمية منبثقة من أسلوب تفكيكي ثم تركيبي للتنزيل الحكيم يتماشى مع رؤية تربط بين النمط العقلي وطبيعة تفاعله مع الغيب، وبين كل مرحلة تاريخية وكيفية الاستجابة للرسالات السماوية فيها، لأن العقل الإحيائي الذي وقف عاجزاً أمام ظواهر الطبيعة استلزم تدخلاً إلهياً مباشراً عن طريق المعجزات، إذ لم يكن من السهل عليه تقبل فكرة الإله المستتر وراء حجاب، فتطلّب التواصل مع هذا العقل مبادرة محسوسة من الإله بفعل ملموس مجسّداً في الإخضاع المباشر للطبيعة بصورة مرئية يتمكن العقل من إبصارها وفق المستوى المعرفي المتماشي مع تطور وعيه للانتقال به تدريجياً إلى عقلية تتقبّل بشكل تجريدي فكرة الإله الواحد المهيمن على الحركة التاريخية من خلال توجيهها نحو غائية الاستخلاف وعمارة الكون التي وجد الإنسان من أجلها. فلزم التماشي مع التطور المعرفي للعقل الإنساني أن تكون هناك ثلاث مراحل تسلسلية من الحاكمية كل مرحلة منها تقدّم فكرة عن الوعي الجمعي الذي كان سائداً فيها، حيث تمّت هذه المراحل على النحو التالي: الحاكمية الإلهية، حاكمية الاستخلاف، والحاكمية الإنسانية.

١ – مراحل الحاكمية في طرح أبي القاسم حاج حمد

أ– المرحلة الأولى: الحاكمية الإلهية

تجسّدت المرحلة الأولى من الحاكمية في تاريخ الإنسانية، وفق رؤية أبي القاسم حاج حمد، في الحاكمية الإلهية وهي التي تعني حكم الله المباشر والحصري للناس دون تدخل بشري، فهي بذلك حكم يتميّز بالهيمنة الإلهية المباشرة على الطبيعة والبشر في

آن واحد بالتصرف فيهما تصرفاً محسوساً وملموساً عبر حدثيات كونية منظورة لكن من وراء حجاب[1].

تجلت هذه المرحلة بصورة واضحة في الحالة التاريخية الإسرائيلية، بوجود علاقة مباشرة بين الله وبني إسرائيل استوجبت قيام مملكة لله في الأرض يدير شؤونها سبحانه بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه، لهذا أسبغ الله على الأرض التي اختيرت لهذا الحكم الإلهي المباشر صفة "التقديس" حيث خاطب موسى قومه بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٢١)، كما أسبغ سبحانه وتعالى على القبائل الإسرائيلية الخاضعة للحاكمية الإلهية صفة "التفضيل" في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧)، فقُدّست بناءً على هذه الحاكمية الإلهية المباشرة الأرض وفُضِّل الشعب الخاضع لها، وليس لذات كلٍّ منهما بل لخضوعهما المباشر للحكم الإلهي الذي تصرّف فيهما تصرفاً محسوساً ومرئياً من وراء حجاب لأن الله لا يقدّس أرضاً لذاتها ولا يفضّل شعباً لذاته، وكيف يفضّل هذا الشعب وكلنا يعلم ما وصف الله به بني إسرائيل من فسق وضلال كما في قوله تعالى – على سبيل المثال لا الحصر–: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٩٣)[2].

لقد قضت الحاكمية الإلهية (حسب رأي أبي القاسم حاج حمد) أن يهيمن الله على الإنسان والطبيعة معاً، ولذلك تميزت التجربة الإسرائيلية بخوارق هيمن الله بها على الإنسان والطبيعة معاً كما في قوله تعالى:

- ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ (البقرة: ٥٠)،
- ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: ٦٠)،

١ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقي، ٢٠١٠، بيروت، ص ٤٥.
٢ المصدر السابق، ص ٤٧.

- ﴿...وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٠).

مارس الله هيمنته على الطبيعة عبر عصا موسى، حين ضرب بها عليه السلام فانشقّ البحر إلى طودين، وانبجس الماء من الصخر، فضلاً عن خوارق ومعجزات أخرى كتظليل بني إسرائيل بالغمام وإنزال المنّ والسلوى، حيث وفر الله لهذا المجتمع الإلهي رغد العيش الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٥٨). لكن هذا العطاء الإلهي الخارق ورغد العيش الكريم استتبعتهما "شريعة غليظة" ألا وهي "شرعة الإصر والأغلال" عند حصول الانحراف عن "العهد" و"الميثاق" لأنه عزّ وجلّ مارس هيمنته على البشر في هذا المجتمع الإلهي بجعل حكمه سارياً عليهم بصفة مباشرة عبر أنبياء متعاقبين لم ينقطع تواصلهم في حملهم أوامره وتوجيهاته ونواهيه وفق نصوص لا اجتهاد فيها تضمّنت أحكاماً صارمة وعقاباً قاسياً في حال التمرد على أوامره ونواهيه. هذه الأحكام والعقوبات وردت بنفس قوة العطاءات الخارقة التي حظي بها المجتمع الإلهي الذي سُيّر بحاكمية إلهية حصرية لا تدخّل للإنسان فيها. أما بالنسبة إلى الإصر والأغلال فنجدها في العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، أما بالنسبة للعقاب عند نقض العهد فكما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٦٥-٦٦)[1].

هذا هو مفهوم الحاكمية الإلهية عند أبي القاسم حاج حمد الذي اعتبرها مرحلة ضرورية كانت لازمة كي تتوافق مع مستوى الوعي الإنساني الذي لم يكن وقتها يعترف إلا بالملموس المشخّص ولم يكن بإمكانه تقبّل التجريد، والتي جاء فيها العقاب موازياً لحجم العطاء في حال العصيان، مع طلبه عز وجل من الإسرائيليين طاعته طاعة حرفية بالتقيد بأوامره ونواهيه دون السماح لهم بالاجتهاد فيها.

١ أبو القاسم حاج حمد، **الحاكمية**، ص ٥٠-٥٣.

ب- المرحلة الثانية: حاكمية الاستخلاف

تأتي مرحلة حاكمية الاستخلاف، في قراءة أبي القاسم حاج حمد المعاصرة للحاكمية، كمرحلة ثانية في تاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي تم فيها الانتقال من الحكم الإلهي الحصري الذي مُنع خلاله التدخل الإنساني في الاجتهاد في الحكم إلى مرحلة جديدة سُمح له فيها بالتدخل في الحكم تدريجياً. فبدأت هذه المرحلة حين تمرّد الإسرائيليون على الحاكمية الإلهية المطلقة، وطالبوا بملك من أنفسهم بدلاً من سلطة الأنبياء، حيث طلبوا من الله أن يبعث لهم ملكاً، فجاء هذا المطلب كمقدمة للخروج من حاكمية الله. طلبوا ذلك من النبي الذي كان يزاول الحاكمية الإلهية فيهم بتوجيه الله المباشر، أي أنهم ردّوا اختيار الملك إلى الله نفسه في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ...﴾ (البقرة: ٢٤٦)[١].

فاختار الله لهم طالوت ملكاً، ثم دفع الله بهم إلى معركة ضد جالوت وجنوده دون معجزات حسية خارقة ذلك لأنهم تمردوا على الحاكمية الإلهية فذهب الله بهيمنته المباشرة على الإنسان والطبيعة، ومارس دوره غيباً حيث وضعهم في أقسى الحالات، فابتلاهم بنهر يمنعهم من الشرب منه وهم في طريقهم إلى قتال عدو شرس، ومن قبل كانت الحجارة تتشقق فينبجس منها الماء بضربة من عصا موسى، ومن قبل كان يغرق عدوهم - آل فرعون وجنوده - وهم ينظرون من بعد أن انفلق لهم البحر، فنلحظ هذا الفارق في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ﴾ (البقرة: ٢٤٩)[٢].

حملت هذه المرحلة بدايات التعلق الغيبي بالله وفعله خارج دائرة المحسوسات والمنظورات. فما حدث في المعركة مع جالوت وجنوده يماثل - حسب رأي أبي القاسم حاج حمد - ما حدث في معركة بدر في تدخل الله لنصرة المؤمنين من اتباع محمد (ص) بصورة غيبية، لكن الحالة الإسرائيلية لم تكن وقتها قابلة لأن تمضي في التعلق بالله غيباً كالحالة الإسلامية، ولذلك تم ربط اختيار الملك بالتسمية الإلهية له ضماناً لالتزام الله

---

١ أبو القاسم حاج حمد، **الحاكمية**، ص ٥٥.

٢ المصدر السابق، ص٥٧-٥٨.

بالنصر، وارتهاناً منهم بشكل من أشكال الحاكمية الإلهية التي يتطلعون إلى تدخلها المباشر في المعركة ضد جالوت[1].

بسبب قلة نضوج وعيهم لم يتمكن الإسرائيليون من تقبّل فكرة التجريد الإلهي، وصعب عليهم نتيجة ذلك استيعاب مسألة أن الله حين استجاب لمطلبهم بحصولهم على ملك يقودهم منعهم في الوقت ذاته من شرب الماء، ثم وضعهم وهم قلة عطشى بوجه جالوت وجنوده، أراد لهم بذلك أن يتحملوا نتيجة مطلبهم وما يترتب عنه من مسؤولية، ذلك لأنه في ظل حاكمية الاستخلاف يظل الترشيد الإلهي قائماً، وغالباً ما يجتمع الملك مع النبوة. غير أن هذا الترشيد لا يأخذ طابع المخاطبة والأوامر والتوجيهات كما كان الوضع عبر الفئة المختارة والمتعاقبة من الأنبياء، وإنما يأخذ طابع "التفهيم" و"الإيحاء"، أي الطابع غير المباشر، إضافةً إلى التحول من منطق الهيمنة الإلهية بالمعجزات الخارقة إلى منطق "التسخير" الذي يعتبر "تفويضاً إلهياً" للإنسان في السيطرة على الطبيعة والكائنات، وهي الخطوة المتطورة لمرحلة حاكمية الاستخلاف.

عرف أبو القاسم حاج حمد حاكمية الاستخلاف بأن "يكون الخليفة موصولاً بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تُسخَّر له الطبيعة والكائنات. وهذا ما كان مع داود وما كان مع سليمان، وتعني أن يختار الله – لا المجتمع البشري – هذا الخليفة، تماماً كما اختار طالوت ثم داود ثم سليمان، فالخلافة اختيار إلهي مرتبط بترشيد إلهي وتسخير إلهي وليست مجرد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري"[2].

فخليفة الله في الأرض هو من سخّر له كل شيء: الطبيعة رهن إشارته بما فيها ريح مسخرات له غدوّها شهر ورواحها شهر، والحديد أُلين له وأُسيلت له عيون القطر يتصرف فيها كيف يشاء، أضف إلى ذلك خضوع كل المخلوقات له من إنس وجنّ وطير يفهم منطقها جميعاً[3]، والآيات الشاهدة على ذلك في حالة داود وسليمان أكثر من أن تُعدّ هنا، بل نكتفي بقوله تعالى:

– ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ

١ المصدر السابق، ص ٥٠–٥٣.
٢ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص ٦٤.
٣ المصدر السابق، ص ٦٧.

الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (ص: ١٧-٢٠)،

- ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٢-١٣)،

- ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ * وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ * وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل: ١٥-١٧).

بموجب هذه القوة التي مُنحت لهما أصبحا تباعاً خليفتي الله على الأرض يتصرفان فيها بمطلق الحرية ويتحكمان في كل أمورها لقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦). وإذا غمضت بعض المسائل وارتبكت الأمورعليهما تدخّل الله سبحانه لإفهامهما ما عسر عليهما، فأما بالنسبة لسليمان فأفهمه حكم الغنم التي نفشت في حرث القوم كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٨-٧٩). أما داود فحين أخطأ في الحكم بعث الله إليه من يتسور المحراب ويراجع معه الحكم: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ (ص: ٢١-٢٢)[1].

ذلك هو "سلطان – قوة" الخليفة عن الله في الأرض الذي يختاره الله ويصرف إليه بالتسخير من مظاهر قوته ما يشاء. فالاستخلاف عن الله ليس مجرد "سلطة سياسية" ولكنه "استخلاف كوني" وهيمنة على البشر والطبيعة بتفويض إلهي. ومع ذلك فإن الخليفة عن الله برغم امتلاكه كل الخصائص المتعلقة به من قوة وتسخير وتفويض،

١ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص ٦٧.

وبرغم وصفه الخليفة عن الله الذي يجب طاعته، إلا أنه ليس معصوماً من الخطأ أو أقدر الكائنات البشرية. فسليمان بكامل قوته وهيمنته لا تبلغ قوة التسخير التي مُنحت للعفريت الذي طلب منه الإذن في إحضار عرش ملكة سبأ قبل أن يقوم من مقامه بينما عبد من عباد الله كان قادراً على أن يأتي لسليمان بذلك العرش قبل أن يرتدّ إليه طرفه بالعلم الذي كان عنده كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل: ٣٨–٤٠)[١]، ذلك لأن حاكمية الاستخلاف لاتعني أبداً امتلاك قوة التسخير المطلق والتحكّم في الطبيعة.

ج– المرحلة الثالثة: حاكمية الكتاب البشرية

يختلف مفهوم "حاكمية الكتاب البشرية" عن مفهوم كل من "الحاكمية الإلهية" و"حاكمية الاستخلاف"، لأن الحاكمية في هذه المرحلة عادت إلى الإنسان خارج منهج الهيمنة الإلهية المباشرة على الطبيعة والبشر كما كانت في مرحلة الحاكمية الإلهية، وكذلك خارج منطق الاختيار الإلهي والتسخير كما كانت في مرحلة حاكمية الاستخلاف. هذه المرحلة من الحاكمية بدأت مع الرسول محمد (ص) وهي مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهي المرحلة التي تعطى فيها الأولوية للقدرات البشرية للتحكم في الطبيعة ولتسيير شؤونها.

فالحاكمية البشرية انطلقت في إطار التعلق الغيبي بالله، بحيث عندما عطش القوم لم ينبجس الماء من الصخر، وعندما جاعوا لم يكن هناك وجود لمنٍّ أو سلوى، وعندما حوصروا في يثرب بين اليهود في الداخل والمشركين في الخارج لم تنشقّ الأرض أو الأخدود ليحتموا به، وإنما كان عليهم حفر خندقهم بأيديهم وعرقهم الممزوج بدمائهم، لأنه لم يكن هناك مكان للحاكمية الإلهية، كما كان عليهم صنع سيوفهم ورماحهم بشقّ الأنفس لأنه لم تكن هناك عيون قطر مسالة ولا حديد ملان لهم، إذ لم يعد هناك

١ المصدر السابق، ص ٦٧–٦٨.

مجال لحاكمية الاستخلاف، وما جعل الله تدخله في حيثيات تلك الحالة إلا تدخلاً غيبياً أخبر به سبحانه عبر كتابه فيما جاء في قصة بدر[1].

يرى أبو القاسم حاج حمد أن الحاكمية البشرية تعتبر "أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي للبشرية منذ خطاب الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف، فالله قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها وتلك غايته من الخلق، وهي غاية انتهى الله إلى تأسيسها على يد "خاتم النبيين" وفي الأرض "المحرّمة" وجعل لها "القرآن" العظيم منهجاً[2]. وذلك لأن الرسول (ص) قد أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم، بمعنى "الخلافة الكونية" الممتدة إلى القرآن كوعي معادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته. والمثاني السبع هي السماوات السبع والأرضون السبع وليست السور الطوال كما ذكر بعض المفسرين، فالسور الطوال بوصفها جزءاً من القرآن لا يمكن أن يكون القرآن عطفاً عليها في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر ٨٧)[3].

لذا سمّاه الله عز وجلّ "أحمد" كسمة على جمعه مقومات الخلافة الكونية (السبع المثاني والقرآن العظيم)، وامتثال الأنبياء لنصرته وخاتميته لهم وإماميته للمسلمين، لذلك كان من بينهم هو نبي "الأرض المحرمة" التي استصفاها الله لذاته "المنزّهة" وبأرقى مرتبة من الأرض المقدّسة التي تجلّى الله فيها بصفاته المقدسة وحاكميته الإلهية: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩١-٩٢). فخصائص خاتم النبيين الكونية كثيرة بموجب سلطان اسمه "أحمد"، وقد جهلها الناس حين جهلوا مدلولات "الأسماء"، فهو أقوى من المسيح عيسى وسائر أنبياء الخوارق والمعجزات، ولكنه لم يمارس خارقة ولا معجزة لأن مهمته قد جاءت كخاتمة لـ"الحاكمية الإلهية" و"حاكمية الاستخلاف"، وافتتاح مرحلة "حاكمية الإنسان" المتعلّقة غيباً بالله دون محسوسات ومنظورات، ليصل الإنسان إلى معرفة آيات الله في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ

١ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص ٧١.

٢ المصدر السابق، ص ٧٣.

٣ المصدر السابق، ص ٧٣.

فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩٣)[١].

هنا قد يسأل سائل: لماذا تمّ حجب خوارق المعجزات عن خاتم النبيين كما توضحه سورة الأنعام: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأنعام: ٣٥).

لأبي القاسم حاج حمد رؤية خاصة في هذه المسألة، فهو يرى أن حجب الخوارق عنه (ص) ليس متأتياً عن مرتبة لخاتم النبيين بأقل من مراتب الرسل الذين سبقوه بخوارق المعجزات، بل هو إمامهم والأقوى بينهم ولكن حجبت خوارق المعجزات إيذاناً بدخول البشرية مرحلة حاكميتها الخاصة، وهي أخطر مرحلة في الخطاب الإلهي، لذلك ختم الله آية حجب المعجزات في الآية (٣٥) من سورة الأنعام بقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، لأن العلم بحالة التحول إلى الحاكمية البشرية يقتضي العلم بأن تكون العلاقة مع الله غيبية لا حسّية، لهذا جاء التعبير صريحاً على بشرية الرسول (ص) التي لا يخالطها شيء فوق خصائص البشر في قوله تعالى: ﴿...قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٣)، فربط تنزيه الله سبحانه ببشرية الرسول (ص) في هذه الآية إنما يستدل به لاستبعاد متعلقات التقديس التي كانت موجودة في ممارسات الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف، من تدخل لله بالمعجزات الخارقة والتسخير الذي كان لداود وسليمان. فالله هنا منزّه، ثم يعود الأمر للبشر لا لمتعلقات التدخل الإلهي المقدّس (بشراً – رسولاً)، حيث قدمت الصفة البشرية على الصفة الرسولية لتأكيدها (بشراً – رسولاً)[٢]. ولأن علاقة الحاكمية البشرية بالله علاقة تنزيه خلافاً لما كانت عليه أوضاع الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف المرتبطة بالتقديس، فقد خصّ الله الأرض المحرمة بنزول القرآن وظهور خاتم النبيين، وذلك لتعلق الأرض المحرمة بذات الله المنزهة خلافاً للأرض المقدسة التي تتعلق بصفاته[٣]. وبناءً على تحوّل العلاقة بالله إلى علاقة

١ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص ٧٦–٧٧.

٢ هذا التحليل الذي ذكره أبو القاسم حاج حمد غير صحيح لأن التنزيل الحكيم أورد صفة البشرية قبل صفة الرسول لأن هناك رسلاً ليسوا بشراً تم بعثهم كما ورد في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فاطر: ١).

٣ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص٧٧– ٧٩.

غيبية "أصبحت مدركات الإنسان الموضوعية وقوى وعيه الذاتية هي دلالة الحاكمية البشرية، فبقدر ما حجبت المعجزات والتسخير الخارق تعاظمت مسؤولية الإنسان الوجودية وفي كل الأبعاد، وتأكدت حريته في الاختيار ضمن المنهج القرآني الكوني الذي يتفتح ويتكشف عن متاحات معرفية ترقى إلى ما وصل إلينا بالقياس وما شابهه؛ فحاكمية الإنسان تؤدي إلى الحضارة الكونية بأبعادها الغيبية والإنسانية والطبيعية"[١]. هذا المنحى الغيبي في العلاقة بالله هو الذي حكم تجربة الأميين العرب منذ بدايتها، حيث كانت معركة بدر الكبرى التي خاضتها القلة المؤمنة الواثقة "غيباً" بنصر الله، فكان التدخل الغيبي للملائكة المردفين كبداية للتعلق الغيبي بالله.

إن خصائص مرحلة الحاكمية البشرية التي ابتدأت مع خاتم النبيين (ص) ومستمرة مع استمرار الحياة البشرية، اختتمت مرحلتين كاملتين من التعلق المحسوس بالله، وأعلنت انطلاق مرحلة جديدة من الوضعية العلمية بإرواء التفكير العقلاني لدى الإنسان وتطوير ملكاته الذاتية، وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي، كان مدخلها الانتقال من مدركات النظر والسمع إلى مرحلة الحكمة التي تنفذ عبر الفهم الدقيق للعلاقات بين الأشياء، إلى رؤية الله في حركة الطبيعة والتاريخ فعلاً غير مباشر ولكنه كامل التأثير[٢]. فأبو القاسم حاج حمد يرى أن الإسلام المحمدي هو مقدمة البشرية "لتعرف طريقها إلى الله عبر التعامل مع السنن الوضعية، وتكتشف الله في المادة وفي الحركة دون حلولية ودونما روائية ودون ارتداد إليه بمبدأ المادة الناقصة. إنها مرحلة من أعظم المراحل وأغناها في التاريخ الإيماني للبشرية، وقد جاء افتتاحها بعبارة "إقرأ" وانتهت إلى الجمع بين القراءتين، وهذا هو جوهر الحقيقة المحمدية الكونية"[٣]. فقد جاء محمد (ص) لينقل قومه من العقلية الإحيائية التعددية إلى عقلية الإسلام الخاص، ولكن دون أن يجعل علاقتهم مع الله تتخذ شكل الآيات والخوارق المباشرة، فكانت نقلة صعبة للغاية، و لم يمتد عمر هذه التجربة أكثر من ثلاثة وعشرين عاماً[٤].

مع ذلك فإن خاتم النبيين لم يؤسس دولة و لم يفسر القرآن، لأن ذلك من خصائص

---

١ أبو القاسم حاج حمد، **الحاكمية**، ص ٨٥–٨٦.
٢ المصدر السابق، ص ٨٦.
٣ المصدر السابق، ص ٨٨.
٤ المصدر السابق، ص ٨٩.

الحاكمية البشرية التي بعث الرسول (ص) ليحول التاريخ الديني باتجاهها، من بعد أن كانت هذه الحاكمية حاكمية إلهية ثم حاكمية استخلاف، إذ لم يمنح مؤسسات للدولة الإسلامية و لم يقرر نظم وأشكال الحكم فيها لأنه لو فعل ذلك لقُضي على مفهوم الحاكمية البشرية حيث تعود السلطة إلى الأمة[1] بنص الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩)؛ "فهنا قضى الله بطاعته (أطيعوا الله) ثم قضى بطاعة الرسول (وأطيعوا الرسول) ثم قضى بطاعة ثالثة هي طاعة أولي الأمر، و لم يجعل من أولي الأمر هؤلاء أنبياء يتعاقبون، فقد ختمت النبوة وانتهت حقبة الحاكمية الإلهية، و لم يجعلهم مستخلفين عنده سبحانه في الأرض فيسميهم، فقد انتهت حقبة (حاكمية الاستخلاف)، وإنما رد أمرهم إلى الاختيار البشري الحر (أولي الأمر منكم)"[2].

أوضح أبو القاسم حاج حمد وجهة نظره في الفرق بين التشريع المتعلق بكل من الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف، حيث ذكر أن التشريع في الأولى كان تشريعاً إلهياً مُنع فيه بنو إسرائيل من الاجتهاد وأُجبروا على التقيد بالتشريعات الإلهية الصارمة المقابلة للعطاء السخي الذي مُنح لهم، بينما في حاكمية الاستخلاف فإنه سمح بالاجتهاد لمن تم اختيارهم لعملية الاستخلاف وهم من تم تسخير الطبيعة لهم وهما داود وسليمان، أما في الحاكمية البشرية فباب الاجتهاد صار مفتوحاً للجهد الإنساني بالبحث المنهجي في "ماورائيات" التشريع القرآني، بالتعامل مع النصوص القرآنية في وحدتها الكلية، "فالمنهجية القرآنية تكشف ضمن كلية القرآن ووحدته العضوية عن "ماورائية" الأحكام الإلهية واتجاهات التشريع بحيث يصبح الإنسان قادراً على ممارسة أقصى حالات القدرة على التصرف فلا نتناول القرآن كمجرد نصوص وأحكام ولكن نتناوله كمنهج محيط بهذه الأحكام ودال على خلفيتها وضابط لمفهوميتها"[3]. لأن الركون إلى ضوابط التشريع الحسي كان ضرورة في فترة من فترات تطور التشريع الديني، وبالذات في مرحلة الحاكمية الإلهية لبني إسرائيل، أما وقد جاء الإسلام "فقد تكرس الاتجاه نحو معالجة "النفس" لا "الحواس" وحدها، فطرحت

١ المصدر السابق، ص ٩١.
٢ أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص ٩١.
٣ المصدر السابق، ص ١١٢.

شرعة التخفيف: ﴿...تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...﴾ (البقرة: ١٧٨)، وإلى هذه النفس تتجه كلية القرآن، فترقية النفس هي الأصل في حاكمية الإنسان"[1].

٢ – قراءة نقدية لمفهوم الحاكمية لدى أبي القاسم الحاج حمد

حاول أبو القاسم من خلال طرحه المعاصر للحاكمية أن يقدم رؤية جديدة لها ترفع الفكر الإسلامي من مرحلة تقديس التراث، الذي حنّط النصوص القرآنية والمرويات الحديثية، إلى مرحلة تجاوزها للوصول إلى الاجتهاد الحقيقي الباحث في ماورائيات النصوص لترقية النفس الإنسانية. وإن كان هذا الطرح يعتبر قفزة نوعية في مفهوم الحاكمية الذي تمت أدلجته بدايةً من عهد الخوارج إلى غاية القرن الحالي من تاريخ الأمة الإسلامية، إلا أنه طرح لا يخلو من نقص، وذلك لأن أبي القاسم حاج حمد وجّه الحاكمية من مقام الربوبية وربطها بتسخير الطبيعة، فجعل في مرحلة الحاكمية الإلهية التحكم في الطبيعة في يد الله عز وجل بصورة مطلقة والذي بمقابل ذلك منع بني إسرائيل من الاجتهاد، وهذه الصورة لا يمكن أن تكون صحيحة لأن ذلك يجعل من الذات الإلهية ذاتاً متجبّرة تفرض تشريعها على البشر لأنها مسيطرة سيطرة كلية على الكون، لكن واقع الأمر غير ذلك، فالله لم يمنعهم من الاجتهاد بل هم أنفسهم لم يكونوا بعد مستعدين للاجتهاد لأن عقولهم كانت مجسدة، لهذا جاءت تشريعاتهم حديّة مشخصة[2] تناسب مستوى معارفهم، بالإضافة إلى معاندتهم وتعنتهم الناتجين عن مستواهم البدائي الرافض لتقبل القفزات المعرفية والتشريعية التي كان يأتيهم بها رسلهم. كما أن الحاكمية في واقع الأمر لها علاقة مباشرة بالتشريع، أي مقام الألوهية، ولا علاقة لها بالتحكم بالطبيعة

---

١ المصدر السابق، ص ١١٣.

٢ أوضح التنزيل الحكيم هذا المستوى البدائي المشخص من خلال آيات ذبح البقرة وطلبهم أدقّ التفاصيل عنها كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُواْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ * قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ * قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاء اللهُ لَمُهْتَدُونَ * قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ (البقرة: ٦٧-٧١).

وتسخيرها، أي مقام الربوبية، وبذلك يصبح مفهوم حاكمية الاستخلاف لدى أبي القاسم حاج حمد مفهوماً مغلوطاً تماماً، لأنه ربط الاستخلاف بالتسخير فصار من لا يتم تسخير الطبيعة له ليس بخليفة لله، وهذا مناقض تماماً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائكَة إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠)، فالخليفة هو الإنسان الذي خلقه الله على وجه الأرض لتعميرها، ولا يمكن حصر الخلافة في داود وسليمان فقط بل الحكم بالعموم كما ورد في هذه الآية التي لا تتعارض مع قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦)، فهذا خطاب خاص بداود ويدخل في دائرة الخطاب العام الذي جاء في الآية (٣٠) من سورة البقرة المشار إليها. وعليه فالخلافة ليست محصورة بداود وسليمان فقط، بل هي حكم مطلق لكل بني آدم الذين تمّ استخلافهم في الأرض لإعمارها بمن فيهم داود وسليمان. وربط حاكمية الاستخلاف بالمستوى المعرفي وبالإذن بالاجتهاد (استخلاف = اجتهاد) الذي لم يمنح لداود وسليمان فقط بل فتح بابه واسعاً لكل بني آدم بالسماح لمن له أهلية الاجتهاد بممارسته بدليل إرسال الأنبياء والرسل لتعليم الناس الاجتهاد بواسطة القفزات التشريعية التي كانوا يأتون بها للانتقال بهم من مرحلة تقليد ما كان عليه آباؤهم إلى مرحلة الاجتهاد كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا من قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣-٢٤). فهاتان الآيتان تبيّنان رفض الأقوام السابقة للرسل المرسلة إليهم للتجديد لتمسكهم بالتقليد، وهذا مخالف للغاية التي خلق لها الإنسان وهي تقدم المعارف والاجتهاد والتجديد، وهي المهمة التي كلف بها الأنبياء وبعث لأجلها الرسل انطلاقاً من عهد نوح ووصولاً إلى عهد الرسول (ص) لحثّ الإنسان على إعمال قدرات وعيه ومدركاته المعرفية في الاجتهاد وعدم الركون للتقليد. فالاجتهاد مهمة ملقاة على كاهل بني آدم دون استثناء، لكنها تستلزم التماشي مع تطور الوعي الإنساني الذي سار من مرحلة اللاوعي والركون إلى التقليد إلى مرحلة التجريد.

إن خطأ الحاج حمد يكمن في حصره الخلافة والاستخلاف في داود وسليمان فقط، بالإضافة إلى الخطأ الثاني الذي وقع فيه في تصوره للحاكمية الإنسانية، ويكمن في التناقض الذي يظهر في طرحه حين يقدم الرسول (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين على أنه أقوى الأنبياء من ناحية تسخير الطبيعة له وأقدرهم على الخوارق والمعجزات لأنه إمامهم، ففي هذا الطرح يظهر أبو القاسم حاج حمد متأثراً جداً بالطرح التراثي الذي نسب للرسول (ص) خوارق المعجزات، فقط بفارق بينهما يكمن في أنه (ص) ظهر في الطرح التراثي بصورة الممارس لهذه الخوارق بينما قدمه طرح الحاج حمد على أنَّ له القدرة على ممارسة هذه الخوارق لكنه لم يمارسها، وهذا كلام متناقض مع النص القرآني نفسه الذي استدل به أبو القاسم حاج حمد سابقاً ليبين عدم استعمال الرسول لخوارق المعجزات رغم قدرته عليها في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأنعام: ٣٥)، فالآية بصريح العبارة توضح عدم قدرته أصلاً على القيام بخوارق المعجزات بدليل فقرة (فإن استطعت) الواردة في هذا النص والتي تعني "العجز" لتبيّن أن الرسول لم يكن قادراً أبداً على الإتيان بخوارق المعجزات و لم يمارسها مطلقاً، وهذا من تمام غاية الحاكمية البشرية التي تعتمد على التعلق الغيبي بالله بالإيمان بالقرآن مع الحث على الاجتهاد. فالقرآن كلام مجرد والايمان به مسألة غيبية، وفي مرحلة البعثة المحمدية تم الانتقال بالبشرية من مرحلة التجسيد إلى مرحلة التجريد، وبالتالي فالمعجزة الوحيدة التي كانت في متناول الرسول هي معجزة مجرّدة ممثلة في كلامه عز وجل. لذلك فإنه مع انطلاق مرحلة الحاكمية البشرية التي ابتدأت بالعصر النبوي أي عصر ما بعد الرسالات، بحكم كون محمد (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين، فإنه في هذه المرحلة تم الحرص على الدعوة إلى الاجتهاد وفق ما جاء في التنزيل الحكيم. وهكذا فإن التعلق الغيبي بالله في هذه المرحلة لا يمكن حصره بواقعة بدر فقط، كما أنه لا علاقة لها إطلاقاً بالحاكمية التي تعتني بموضوع التشريع أصلاً من مقام الألوهية، والذي نجده في أركان الرسالة الواردة في التنزيل الحكيم، فالتعلق الغيبي بالله في هذه المرحلة هو تعلق بكلام الله المجرد والايمان به ثم السعي بالاجتهاد وإعمال العقل لتأكيد نبوته وتطبيق أركان رسالته على أرض الواقع، وهذا ما قام به الرسول من خلال

اجتهاداته التي مارسها من مقام النبوة لتأسيس دولة[1] في شبه الجزيرة العربية منطلقاً من الواقع الموضوعي الزماني والمكاني الذي عاشه بحيث كان قائداً عسكرياً وقاضياً، على عكس ما ذهب إليه أبو القاسم حاج حمد من زعمه أن الرسول (ص) لم ينشئ دولة و لم يمنح مؤسسات لها لأنه لو فعل ذلك لقضي على مفهوم الحاكمية البشرية. ونحن نرى أن هذا الكلام لا يستقيم في هيكلته بل ويتناقض بعضه مع بعض، والأصح عكس ذلك لأن إنشاء الرسول (ص) للدولة – التي أنشأها فعلاً – ينسجم تماماً مع الحاكمية الإنسانية المنبنية على الاجتهاد والتي بعث الرسول بغرض إرساء دعائمها والدفع بالإنسانية إلى مرحلة ما بعد الرسالات. وللتدليل على كلامنا هذا ندعو القارئ الكريم إلى الرجوع إلى القصص المحمدي الوارد في التنزيل والذي يقدم لنا صورة مجملة ولكنها واضحة بما فيه الكفاية عن أول تفاعل للرسالة المحمدية المجردة مع أرض الواقع، وعن خوض النبي (ص) مجال الاجتهاد والعمل السياسي والعسكري والقضاء لتشكيل دولته الفتية من مقام النبوة.

إن خلط الحاج حمد بين مقامي الربوبية والألوهية جعل طرحه مشوشاً وغامضاً، فمن جهة يذكر أن حاكمية الاستخلاف هي التي يتم فيها تسخير الطبيعة للمستخلف، ومن جهة يذكر أن الرسول (ص) كان كل شيء مسخر بين يديه ثم لم يستعمل هذه القوى بحيث منع عن ذلك وطلب منه بالمقابل الاجتهاد لأن مرحلته تعد مرحلة الانتقال إلى الحاكمية البشرية أي حاكمية الاجتهاد لكنه في نفس الوقت يرى أنه لم يؤسس دولة، مما يدفعنا للتساؤل بحيرة: كيف يسخّر الله سبحانه وتعالى الطبيعة للرسول (ص) ويمنحه قوى خارقة من جهة، ثم يمنع عنه استعمالها ويحثّه على الاكتفاء بالجهد البشري "الاجتهاد" لتحقيق هذه الحاكمية المعتمدة على الوعي الإنساني فقط؟ وإذا لم يؤسس الرسول (ص) دولة عند إعماله الاجتهاد الإنساني الذي طلب منه الحث عليه عن طريق الفعل والعمل، فلماذا جاء اجتهاده وما الغاية منه؟

---

١ إن ما تقوم به الحركات الإسلامية ذات التوجه السياسي المعتدل في المطالبة بإنشاء دول تطبق الشريعة الإسلامية تأسياً بالرسول (ص) وتسميتها دول إسلامية تسمية لا معنى لها، لأن في ذلك قوقعة للدين الإسلامي وحصره في ثلاثية زمانية ومكانية ومعرفية محدودة، مما أنتج لنا صورة للدين الإسلامي محلية متجاوزة رسمها له الفقه الإسلامي، وهذه صورة مغلوطة لأن الإسلام دين عالمي شمولي وأبدي، وسنرى في كتابنا كيفية تطبيقه في مختلف دول العالم بصور متفاوتة ومختلفة عن بعضها بسبب اختلاف ظروف المجتمعات وتفاوت مستوياتها المعرفية.

في حقيقة الأمر يحمل طرح الحاج حمد في صميمه رغبة جامحة في الإفلات من قبضة الرؤية التراثية الأيديولوجية لمفهوم الحاكمية، وحرصاً على تقديم بديل معاصر يتناغم مع المعطيات المعرفية المعاصرة، لكنه في ذات الوقت يبدو مشوشاً وغير واضح تماماً، كما يبدو متأثراً نوعاً ما بالطرح التراثي لعدم قدرته على الفكاك من المنظومة التراثية بصورة مجملة، كما يتناقض طرحه مع ما تنبني عليه الحاكمية في ذاتها والمتمثل في عملية التشريع أساساً المتعلق من الناحية الغيبية بمقام الألوهية ولا علاقة له بجانب الربوبية الذي بنى عليه الحاج حمد طرحه. علماً أن كل معجزات الأنبياء، بمن فيهم موسى وداود وسليمان، قد جاءت من مقام الربوبية، وداود وسليمان كانا نبيين حكما بشريعة موسى و لم يكونا رسولين بالأصل، وموسى كرسول جاءته الشريعة.

من جهة أخرى فإن هذا الطرح يمكن اعتباره محاولة متعثرة في الإفلات من الفهم التراثي للحاكمية، لأنه في نفس الوقت الذي أراد فيه تفكيك الطرح التراثي المؤدلج لمفهوم الحاكمية وتقديم بديل له إلا أن تفكيكه لهذا الطرح وبديله له جاءا ضعيفين بسبب حياده عن المنهج الصحيح الذي يتوجب الانطلاق منه ممثلاً في التركيز على مقام الألوهية وعلاقته بالحاكمية الإلهية واهتمامه، بالمقابل، بالقصص القرآني وما جاء فيه من قصص الأنبياء، وهو يدخل في دائرة مقام الربوبية ولا علاقة له بالحاكمية والتشريع. كما لم يهتم بنقد التفسير التراثي للآيات الثلاث التي جاءت في سورة المائدة والتي تحكم على من "لا يحكم بما أنزل الله" مرةً بالكفر ومرةً آخرى بالظلم ومرةً ثالثة بالفسق، وهي الآيات التالية:

- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)،
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)،
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧).

فقد انطلقت الحركات الإسلامية الجهادية من التفسير التراثي لهذه الآيات في حكمها بالكفر على المجتمعات والأنظمة، وبنت هيكلة منظومتها الجهادية عليه مستمدةً قوتها من هذا التفسير الخاطئ للآيات مع جهلها التام بحيثيات ورودها. وما يؤسف له أن حركات الإسلام السياسي التي تدّعي الوسطية تتبنّى هي الأخرى التفسير التراثي المغلوط لهذه الآيات وتعتمده في أيديولوجيتها. لذا فإن من أراد أن يقوم بنقد

هذا الطرح التراثي المؤدلج والخطير في ذات الوقت، لا بد له من أن يقوم ببيان خطإ قراءتهم لهذه الآيات، وذلك بتفكيك تفسيرهم لها وتحليله ومن ثم تقديم قراءة معاصرة لها تكون متناغمة مع روح الرسالة الإلهية ومحتوى خطاب التنزيل الحكيم الذي تحمله الرسالة الخاتمة التي لم تكن أبداً رسالة عذاب وسفك للدماء، وإنما جاءت رسالة رحمة ومودة ومنهاج حياة. فالقراءة البديلة المطلوبة للقراءة التراثية للحاكمية يجب أن تحمل في مضمونها من قوة التأسيس وترابط الأفكار ومتانتها ما يسمح بهدم القراءة التراثية تماماً، وإحلال فكر بديل معاصر محلها قادر على أن يعيد للنص الإلهي مصداقيته التي أفقده إياها هؤلاء بسبب أيديولوجيتهم الفاسدة وتعصبهم المتهور، والمعتمدة في هيكلتها العقائدية على قراءات المنظومة التراثية[1].

هذا ما أردنا القيام به في دراستنا هذه، لأننا ما قمنا بتقديم طرح أبي القاسم حاج حمد ونقده إلاّ لنبين للقارئ الكريم خطوة أخرى من الخطوات التي مر بها مفهوم الحاكمية وإن كانت خطوة متعثرة كسابقاتها رغم كونها سعت إلى تجديد المفهوم وإزالته من الشوائب التراثية التي علقت به، بحيث تعتبر خطوة تمهيدية قمنا بعرضها وبيان نقاط ضعفها، وبيان الالتباس الواضح فيها بين مقامي الألوهية والربوبية ومقامي النبوة والرسالة، لنتمكن بعدها من الحديث عن رؤيتنا المعاصرة لمفهوم الحاكمية والتي رفضنا فيها جملةً وتفصيلاً المفهوم التراثي المؤدلج، كما رفضنا مفهوم أبي القاسم الحاج حمد المبني على جانب الربوبية التي لا علاقة لها لا بالتشريع ولا بالاجتهاد ولا بالدولة، لأن نقطة الخلاف بين كل الرسل والأنبياء مع أقوامهم كانت حول مقام الألوهية ﴿...اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ... ﴾ (الأعراف: ٥٩)، هذا هو المقام الذي سننطلق منه في دراستنا للحاكمية وهو الباب الخاص بالتشريع وبالتالي بالسلطة.

---

١ للاطلاع على ذلك يكفي القارئ أن يتصفح كتبهم التي تشرّع للجهاد كما هو الشأن في كتاب الجهاد لعبد الله عزام.

الفصل الثاني

خصائص الرسالة المحمدية
مقارنة بالشرائع السابقة

أولاً- خصائص الرسالة المحمدية

١- مفهوم الحكم التشريعي في التنزيل الحكيم

جاء في معجم مقاييس اللغة أن فعل (حكم): "الحاء والكاف والميم أصلٌ واحد، وهو المنْع. وأوّل ذلك الحُكْم، وهو المَنْع من الظُّلْم". هذا المعنى نجده حاضراً في التنزيل الحكيم، حيث وردت مفردة "حكم" في الآيات التالية:

- ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ...﴾ (البقرة: ٢١٣)،
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ...﴾ (آل عمران: ٢٣)،
- ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (آل عمران: ٧٩)،
- ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم: ١٢).

فالآية (٧٩) من سورة آل عمران و(١٢) من سورة مريم تبيّنان أن الله عز وجل في محكم تنزيله قد فرّق بين الكتاب والحكم، حيث حكم يحيى بالكتاب الذي جاء لموسى عليهما السلام، لأنه لم يكن هنالك إلا كتاب موسى. والكتاب هو كود (code) كامل من التشريعات، أي مجموعة تشريعات لهذا سمي بالكتاب. وأول حكم تشريعي تمّ سنُّه إلهياً جاء لقوم شعيب وكان حكماً منفرداً ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ...﴾ (الأعراف: ٨٥). أما موسى فجاءه حوالي (٦١٣) بنداً تشريعياً، والرسول محمد (ص) جاءه ما لا يزيد عن (١٠٠) حكم تشريعي ليس أكثر، على خلاف الآيات المحكمات التي جاءت أقل من ذلك بكثير، لأن هناك تشريعات جاءت على شكل تفصيل للكتاب المحكم مثل التعددية الزوجية وعقوبة السارق وعقوبة القاتل.

كما أن هنالك فرق بين الحكم والعلم، نجده في قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...﴾ (الأنبياء: ٧٤)، فالعلم هو النبوة والحكم هو مجموعة الأحكام التشريعية التي جاءته وجاءت غيره ليتم الحكم بها، كما في قوله تعالى:

- ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)،
- ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ...﴾ (النساء: ٥٨)،

فإصدار حكم هو إصدار بند تشريعي، وقوله ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ في سورة البقرة يبين ضرورة وجود شريعة يتم الحكم وفقها. والشريعة سمّاها التنزيل الحكيم كتاباً و لم يسمِّها قرآناً أبداً. فالكتاب في تعريفنا له، كما ورد في كتابنا **الكتاب والقرآن**، يتضمن أموراً من ضمنها مجموعة تشريعات (أي كود تشريعي) على اختلاف نوع هذه المجموعة كبيرة كانت أو صغيرة. مع العلم أن التشريعات التي عرفتها الإنسانية خضعت عبر مر التاريخ للتطور، وهذا التطور كان يتماشى مع التطور المعرفي للإنسان. لهذا فكل أمة وجدت كانت بحاجة إلى كتاب، والأمم المتلاحقة بعضها ببعض لم يكن بالإمكان لها الحكم بكتب الأمم السابقة لها، فنحن مثلاً لسنا كقوم نوح أو إبراهيم أو موسى، وبالتالي لا يمكننا الحكم بتشريعاتهم لأنها متجاوزة بالنسبة لنا. بل نحن بحاجة إلى

تشريعات تتناسب مع مستوانا المعرفي وتطورنا الاجتماعي، ذلك لأن التراكم المعرفي يؤدي بالضرورة إلى قفزات تشريعية، ولتوضيح ذلك نقدم المثال التالي: بعد تفجير القنبلة النووية تم وضع قانون ينظّم التسلح النووي، وكان ذلك بفترة غير وجيزة بعد التفجير وليس مباشرةً لاحتياج الأمر إلى التراكم المعرفي حتى يصل إلى القفزة التشريعية، وكذلك الأمر بالنسبة لقانون السير الذي ظهر نتيجة التراكم المعرفي الخاص بإنتاج وتسويق واستعمال السيارة، لأن القفزة التشريعية تحتاج إلى وقت يتم فيه التراكم المعرفي الذي يستدعي هذه القفزة. هذه الأمثلة جاءت متعلقة بالتشريعات الإنسانية التي خضعت للتطور، والأمر نفسه ينطبق على الرسالات الإلهية حتى وصلت إلى الرسالة الخاتمة التي نسخت ما قبلها من الرسالات (التشريعات) التي جاءت ظرفية عينية حدية كشريعة موسى التي عدّلها عيسى بعده. وهكذا تمّ بالرسالة المحمدية الخاتمة غلق باب التشريع الإلهي كليّةً لأنه وصل إلى نصه النهائي الذي تمّ حفظه في التنزيل الحكيم حصراً، وأصبحت بذلك هذه الرسالة أكثر الشرائع تطوراً وصلاحاً لكلِّ زمانٍ ومكان. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بشدة في هذا المقام: كيف يمكن الحكم بهذه الرسالة؟ وهل المطلوب الحكم بها في الآيات (٤٤-٤٧، ٤٥) من سورة المائدة، ووصف من لم يحكم بها بأنه من الكافرين والظالمين والفاسقين كما ورد في الآيات؟

ذكرنا سابقاً أنه، في أدبيات الحركات الإسلامية للقرن العشرين وحتى في وقتنا الراهن، أي في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، تم الاعتماد على هذه الآيات لتكفير وتفسيق وتظليم كل الأنظمة الوضعية في العالم، ثم تمّ بناءً على ذلك الرفض المطلق لفكرة الديمقراطية في هيكلة الدول المدنية وبالتبع رفض مؤسساتها الدستورية وما يلزم وجودها وبقاءها من إجراءات كالانتخابات والاستفتاءات. وقد تم رفض كل ذلك من منطلق المفهوم المؤدلج للحاكمية الذي أصبح عنواناً فضفاضاً وهلامياً تبنّته الحركات الإسلامية وأسّست عليه أيديولوجيتها الخاصة، سواء الحركات التكفيرية في حكمها على عدم شرعية هذه الدول وكفرية مجتمعاتها ومن ثم هدر الأنفس والأموال فيها، أو الحركات الإسلامية المعتدلة التي قبلت نوعاً ما بآلية الديمقراطية للوصول إلى السلطة لكنها بناءً على أيديولوجيتها الهلامية فإنها تسعى للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. لكننا نتساءل أي شريعة هذه التي تقصدها: أتقصد تلك الموجودة في كتاب

المغني لابن قدامة الأندلسي أو تلك المبثوثة في كتاب الأم للشافعي؟؟؟ لأنها في كلتي الحالتين وبناءً على أيديوجيتها فحتى في حالة قبولها بآلية الديمقراطية للوصول إلى السلطة و التداول عليها فإنها لا تزال غير مستعدة لمنح المخالف لها الحق في أن يكون له أيديولوجيته الخاصة، وبالتالي في حال وصولها للسلطة لن تتمكن من تطبيق الديمقراطية بل ستجد نفسها تدور في مطبّ ديكتاتورية الأكثرية. لذا يتوجب علينا تحليل العبارات الثلاث الواردة في هذه الآيات مع ما يلتقي معها في ذات الموضوع من آيات أخر، لبيان خطأ المفهوم الإسلامي الشائع لها.

قال تعالى في محكم تنزيله:

- ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِن جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ٤٢)،

- ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٤٣)،

- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)،

- ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)،

- ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧).

علينا أن نقاطع بين هذه الآيات لبيان من الذين تم وصفهم بالكافرين مرة والظالمين مرة ثانية والفاسقين مرة ثالثة، ثم نفهم بعدها بماذا لم يحكموا حتى تم وصفهم بهذه الصفات الثلاث، ومناقشة هل يجب اعتبار هذه الآيات سارية المفعول حتى الآن عليهم وعلينا، أم اعتبارها مجرد حدث تاريخي علينا التعامل معه وفق أساس دراسي تحليلي

لا أكثر، خاصةً وأن القائلين بالحاكمية بالمفهوم الإيديولوجي الشائع لدى التوجهات الإسلامية التكفيرية المتطرفة، وحتى لدى ما يسمى حركات الإسلام السياسي المعتدل، يرون أن المقصود من وراء هذه الآيات هو الاحتكام فقط بما أنزل الله على محمد (ص) في شريعته التي يرون أنها مبسوطة بشكل مستفيض في كتب الفقه لديهم، ومن ثم تكفير وتظليم وتفسيق كل من حاد عمّا جاء فيها.

بيّنت الآية (٤٥) من سورة المائدة أنّ "من لم يحكم بما أنزل الله" فهو من الظالمين، والظلم لغةً – حسب **معجم المقاييس** – هو: "الظاء واللام والميم أصلان صحيحانِ، أحدهما خلافُ الضِّياء والنور، والآخَر وَضْع الشَّيءِ غيرَ موضعه تعدِّياً"، بالاعتماد على المعنى الثاني فإن وصف من لم يحكم بما أنزل الله بالظالم لأنه وضع الأحكام في غير موضعها أي حكم على خلاف الحق، والمشار إليهم في هذه الآية هم بنو إسرائيل بوصفهم بالظالمين لامتناعهم عن تطبيق التشريعات المنزلة إليهم كتلك التي وردت في القصاص في هذه الآية؛ بحيث كانوا كذلك لأنهم كانوا سمّاعين للكذب وأكّالين للسحت كما وصفتهم الآية (٤٢) من نفس السورة، وهي صفات لا يمكن أن يتصف بها إلا من كان ظالماً وغير عادل في أحكامه بهضم حقوق الغير، لهذا طلب الله عز وجل من رسوله (ص) الحكم بينهم بالعدل في حال احتكامهم إليه لأنهم لم يكونوا في الأصل عادلين لهذا تمّ وصفهم بالظالمين، بحيث لو كانوا كذلك لما احتاجوا إليه (ص) للتحكيم بينهم طالما أنهم يمتلكون التوراة التي لو كانوا عادلين لاكتفوا بالاحتكام إلى ما جاء فيها دون الاحتياج إليه (ص) كما توضحه الآية (٤٣) من نفس السورة.

نحن نعلم أن موسى عليه السلام أوتي الكتاب والفرقان من خلال قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ٥٣)، والكتاب الوارد ذكره في الآية هو الشريعة التي أوتيت لموسى بالإضافة إلى التوراة التي جاءته بما فيها من النبوة والتوحيد. وهنا قد يسأل سائل: لماذا تمّ وصف بني إسرائيل بالظالمين مرة كما جاء في الآية (٤٥)، ثم تم وصفهم بالكافرين مرة أخرى كما أشارت إليه الآية (٤٤) من نفس السورة؟

لنوضيح الفرق بين الاثنين نقول إنه تم وصفهم بالظالمين في الآية (٤٥) عند امتناعهم عن الخضوع لـ"كود" الأحكام التي جاءهم بها موسى في كتابه والذي قال عنه عز وجل

في محكم تنزيله: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ٥٣)، وقوله: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (الأنعام: ١٥٤)، حيث ورد هذا الكلام بعد ذكر الوصايا العشر منفصلةً ثم أضاف إليها الكتاب، وهي في هذا تتوافق تماماً مع أن موسى أوتي الكتاب والفرقان. وقد قلنا سابقاً إن الشرائع في الدين الإسلامي – منذ نوح وحتى محمد(ص) – قد خضعت للتطور حتى جاءت الرسالة الخاتمة على عهده (ص)، إذ بينّا، كما جاء في كتابنا **الكتاب والقرآن**، أن هذا هو المفهوم الصحيح للناسخ والمنسوخ، أي أنه قد حصل النسخ بين الرسالات بحيث نسخت اللاحقة سابقتها، وليس المفهوم التراثي القائل إن النسخ قد حصل بين آيات التنزيل الحكيم. وهكذا فإن ما جاء في شريعة موسى من أحكام عينية حدية وصارمة سماها التنزيل الحكيم "الإصر والأغلال" في قوله تعالى: ﴿...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ (الأعراف: ١٥٧)، هذه الأحكام نجد صورتها واضحة بشكل جلي في الأية (٤٥) من سورة المائدة التي يمكننا اعتبارها نموذجاً حيّاً وجليّاً عن هذه الشريعة الحدية القاسية التي جاءت فيها عقوبة القتل بطرق مختلفة ومفصّلة مع فرض كذلك عقوبات أخرى ممثلة بإلحاق أضرار جسدية مختلفة بأسلوب شنيع وفظيع. ثم نرى بالمقابل أن الشريعة المحمدية أبقت من هذه الأحكام من التشريع الموسوي الحالة الأولى فقط، وهي فرض عقوبة قتل النفس بالنفس كحد أعلى لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣)، فقد أبقت هذه الآية عقوبة قتل النفس بالنفس كحد أعلى وألغت بقية العقوبات، مع فتحها باب العفو على مصراعيه، على عكس الشريعة الموسوية الخالية من كل معاني الرأفة حيث نلمس ذلك في عبارة "لا تشفق عينك" المترددة في مختلف الأسفار عند فرض حكم تشريعي فيها. وطالما أننا نعيش في عصر ما بعد الرسالات، الذي تطورت فيه المدركات الإنسانية ومستوى وعيها إلى درجة تم فيها تطور مفهوم حقوق الإنسان، فقد وصلت دول العالم إلى مستوى من الرقي جعلها تلغي حتى العقوبة القصوى للقتل وهي الإعدام.

أما وصف بني إسرائيل بالكافرين في الآية (٤٤) فذلك راجع لكونهم زاغوا عن رسالة التوحيد التي جاءهم بها موسى عليه السلام، فالكفر لغةً – حسب **معجم المقاييس** –: "الكاف والفاء والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنىً واحد، هو السَّتْر والتَّغطية".

وبما أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه فهو معنى عام يندرج تحته معنى الستر والتغطية لأن وضع الشيء في غير محله يندرج تحته معنى ستر للموضع الحقيقي للشيء وتغطيته لأن الظالم يضع الشيء في غير موضعه عمداً مع علمه بالموضع الحقيقي للشيء وستره له كما هو شأن بني إسرائيل، لأن الكفر بالشيء يكون بأخذ موقف عن سابق علم ودراية وعلناً ضد أمر ما، أي الجهر برفض هذا الأمر عمداً وإشهاره، وبالتالي فإنه في حال النزاعات والحروب كل طرف يكون كافراً بالطرف المناهض له. كما قد يرمي الكفر إلى مقصد إيجابي كالكفر بالطغيان عند تفشيه في مكان ما بأخذ موقف عدائي منه وإعلان ذلك ومجابهته ومناهضته. وقد يكون ذا مقصد سلبي كالموقف العدائي الذي اتخذه أبو لهب ضد الرسول (ص)، فأبو لهب كان مشركاً كغيره من العرب الذين أشركوا بالله لكن من أخذ منهم موقفاً عدائياً ضد الرسول هو من تمّت تسميته بالكافر سواء كان من المشركين أو من كان من أهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ١).

بهذا تتضح العلاقة بين الكفر والظلم بحيث تصبح علاقة خاص بعام، إذ يعتبر الكفر نوعاً من الظلم كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَّكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (الكهف: ٣٥-٣٨). وذلك لأن ظلم النفس يتضمن الكفر برسالة التوحيد التي جاء بها كل الرسل والأنبياء بما فيهم الرسول (ص) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر: ٦٥). لهذا تم وصف بني إسرائيل بالكافرين لشركهم بالله وعدم إيمانهم برسالة التوحيد التي جاءهم بها رسلهم وجاءهم بها الرسول (ص).

في هذا المقام علينا أن نؤكد أن التوراة عبارة عن نبوة موسى والإنجيل نبوة عيسى. أما القرآن فهو نبوة محمد (ص) مصداقاً لقوله تعالى: ﴿...وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ...﴾ (التوبة: ١١١). إذ نلاحظ هنا تكرار وعد الله الواحد والموحد في النبوات من خلال كتبها الثلاث ليؤكد تجانسها مع بعضها ودعوتها لرسالة واحدة

هي رسالة التوحيد. وتتضح المقاربة الجلية بين التوراة والإنجيل والقرآن كما وردت في التنزيل الحكيم بوصفها جاءت نوراً وهدىً للناس في هذه الآيات:

- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ...﴾ (المائدة: ٤٤)،
- ﴿...قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (الأنعام: ٩١)،
- ﴿وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٤٦).

هذا بالنسبة لكل من التوراة والإنجيل، وبذلك أيضاً وصف القرآن في قوله تعالى:

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...﴾ (البقرة: ١٨٥)،
- ﴿...فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)،
- ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (التغابن: ٨)،
- ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِن رَبِّهِ...﴾ (الزمر: ٢٢).

هذه الآيات تبين التجانس بين الكتب الثلاث التي جاءت هدىً للناس ونوراً لهم لإخراجهم من الظلمات إلى النور، وما جاء فيها إنما هو النبوة وعلى رأسها التوحيد الذي يجمع بين دعوات الأنبياء والرسل جميعاً الذين أرسلوا لتبليغ دين واحد هو الإسلام ذي العمادة الواحدة وهي التوحيد. لذلك فإن الحديث عن (أولئك هم الكافرون) الوارد في سورة المائدة الآية (٤٤) إنما المقصود بهم أهل التوراه الذين كفروا برسالة التوحيد التي جاءتهم.

أما في قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧) فنلاحظ وجود مصطلح "الفاسقون" كإضافة إلى الوصفين السابقين: "الكافرون" و"الظالمون". والفسق لغةً – حسب **معجم المقاييس** –: "الفاء والسين والقاف كلمة واحدة، وهي الفِسْق، وهو الخروج عن الطّاعة"، حيث وصف التنزيل الحكيم أهل الإنجيل بالفسق لخروجهم عمّا جاء به المسيح من تشريعات. فنحن نعلم أن عيسى بن مريم أوتي الإنجيل وكانت رسالته تعديل شريعة موسى (شريعة بني إسرائيل) كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ

وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (آل عمران: ٥٠)، وقوله تعالى عن عيسى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٧). وإذا أخذنا قول المسيح الذي نطق به عند ولادته مباشرةً كما ورد في التنزيل الحكيم: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣٠-٣١)، ففي هذه الآية يوضح الطفل الرضيع (عيسى) بصريح العبارة (نطقاً) بأنه أوتي الكتاب وصار نبياً، والسؤال الذي يجب طرحه هنا: كيف أوتي الكتاب وجُعل نبياً بل ونطق بذلك وهو في المهد؟

نجد الإجابة على هذا السؤال المحيّر في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (مريم: ١٧١).

فكلمة الله هنا هي عيسى كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) لأن قوله عز وجل هو "الحق"، أما الروح فهي الرسالة والنبوة معاً، أي ما جاءه وهو في بطن أمه، كما تبيّنه الآيتان التاليتان:

- ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا...﴾ (الشورى: ٥٢)،

- ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر: ١٥).

وهذا يعني المخطط التالي:

عيسى	+	الروح	=	المسيح
↓		↓		↓
الكلمة	+	نفخة الروح	=	(النبي-الرسول)

يمكننا أن نستنتج أن الإنجيل إنما هو أقوال المسيح لهذا لا نستغرب أن تكون كل الأناجيل المتوفرة لدينا اليوم هي السيرة الذاتية له، فالإنجيل هو النبوة التي جاء بها المسيح، أما الرسالة فهي – كما قلت – كتاب موسى مع التعديل (النسخ)، وقد ألغى عيسى عليه السلام حكم رجم الزانية، أي أنه قام بتخفيف العقوبات التي كانت في شريعة موسى، وبالتالي سار النسخ في العقوبات نحو التخفيف وصولاً إلى الرسالة المحمدية الخاتمة. لكن علينا أن نقرر لماذا قال "أهل الإنجيل" في الآية (٤٧) من سورة المائدة و لم يقل "النصارى"، وذلك لأنه عند نزول الوحي على الرسول الأعظم كان الكتاب المقدس الذي نراه حالياً موجوداً، أي في عام (٦١٠م) عندما بعث الرسول (ص) وجد الكتاب المقدس الحالي والإنجيل جزء منه بحيث سمي هذا الكتاب **العهد الجديد**، وعليه فإنه يتضمن ما يلي:

الكتاب + الحكمة + التوراة + الإنجيل = الكتاب المقدّس

بناءً على ذلك تمّت تسميتهم بـ"أهل الإنجيل" في الآية إشارةً إلى أهل العهد الجديد فقط، أي الذين وضعوا كتاب موسى والتوراه والوصايا في الكتاب المقدس، ولكنهم أوقفوا العمل بشريعة موسى بشكل كامل، مع التنويه إلى أنه في الإنجيل لا توجد شريعة بل كل ما فيه هي النبوة، لأن بخروجهم عن العمل بالشريعة الموسوية، مع التعديل نحو التخفيف الذي طرأ عليها من طرف عيسى، بشكل كامل هو ما أسمته الآية (٤٧) من سورة المائدة بالفسق ووصفت هؤلاء بالفاسقين.

كما يتبين لنا من خلال هذا العرض التحليلي للآيات من (٤٢) إلى (٤٧) من سورة المائدة أنها طرحت حلقات تاريخية مرّت بها الإنسانية خلال المرحلة الموسوية والمسيحية، وأن ما جاء فيها كان خاصاً بهم في وصفهم بالكافرين والظالمين والمنافقين لإعراضهم عن الحكم بما جاء فيها. ثم جاء الإسلام ناسخاً كل الرسالات التي قبله وما فيها من أحكام، وما لم ينسخه أعاد ذكره في التنزيل الحكيم وهو الفرقان العام (الوصايا العشر) فقد جاء لموسى عليه السلام ثم جاء للرسول محمد (ص) من بعده، وهذا الأمر يظهر جليّاً في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ

أَنَّ اللَّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦). فالرسالة المحمدية جاءت واضعةً منهجاً تشريعياً جديداً مؤسساً فوق بنية ثالوثية تميز الرسالة المحمدية وهي: الخاتمية والعالمية والرحمة، وهي الخصائص الثلاث التي جعلت من هذه الرسالة صالحة لكل زمان ومكان. وبما أننا نعيش في القرن الحادي والعشرين الميلادي والقرن الخامس عشر الهجري، في عصر ما بعد الرسالات، أي بعد أربعة عشر قرناً على نزول الرسالة، وإذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار نتوصل إلى ما يلي:

١- أن الإسلام دين واحد من نوح إلى محمد (ص) وخضع للأمور التالية:

✓ خضع للتراكم في القيم.

✓ خضع للتطور في التشريع.

✓ خضع للاختلاف في الشعائر.

٢- أن الإسلام هو دين الفطرة الإنسانية كما سنرى ذلك لاحقاً.

٣- أن الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتمة.

٤- أن الرسالة المحمدية تحمل الصيغة العالمية.

٥- وبما أن الرسالة المحمدية تحمل الصيغة العالمية وهي التي بعث بها الرسول (ص) للناس جميعاً، وقد مضى على ذلك:

٢٠١٢ – ٦١٠ = ١٤٠٢ سنة ميلادية بالتمام والكمال

فنحن الآن غير مطالبين بتطبيق شريعة موسى، بل المطلوب منا هو التعرف على شريعته ونبوته والفرقان الذي جاءه من خلال التنزيل الحكيم حصراً، والتعرف على ما جاء به عيسى بن مريم من خلال التنزيل الحكيم أيضاً، ثم التعرف علي ما جاء به محمد (ص) من خلال التنزيل الحكيم كذلك، أما ما جاء خارج التنزيل لكلٍّ من موسى وعيسى ومحمد فيدخل في دائرة التاريخ فقط ويبقى خاضعاً للدراسة والنظر وللتدقيق والتمحيص دون منحه أي صفة قدسية.

بناءً عليه، وبالنظر إلى التنزيل الحكيم وحده دون سواه، نجد أن الرسالة التي جاء بها الرسول (ص) تتميز بثلاث خصائص هي:

٢- الخصائص الثلاث للرسالة المحمدية

أ- الرحمة

الرحمة من فعلِ رحم وهو كما بيّن معناه ابن فارس في **معجمه**: "الراء والحاء والميم أصلٌ واحدٌ يدلّ على الرّقّة والعطف والرأفة. يقال من ذلك رَحِمَه يَرْحَمُه، إذا رَقَّ له وتعطَّفَ عليه. والرُّحْم والمَرْحَمَة والرَّحْمة بمعنىً. والرَّحِم: عَلاقة القرابة، ثم سمِّيت رَحِمُ الأنثى رَحِماً من هذا، لأنّ منها ما يكون ما يُرْحَمُ وَيُرَقّ له من ولد"، وهذه الرحمة ذُكرت في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، لأن الله عز وجل أراد أن يشفق على عباده من هول التشريعات الحدية العينية التي كانت موجودة قبل البعثة المحمدية، لهذا قال: ﴿...ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...﴾ (البقرة: ١٧٨)، فالرحمة الواردة في الآية جاءت للمؤمنين عطاءً من الله كما بيّنّا سابقاً، بتخفيف حدّ القتل الذي كان متشدِّداً في التشريعات السابقة، وبهذا صارت الرسالة المحمدية بمثابة الرحمة المهداة للإنسانية من الله عطفاً بها لأنه سبحانه وتعالى كتب على نفسه الرحمة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...﴾ (الأنعام: ٥٤)، هذه الرحمة التي ترددت في مواضع عديدة في التنزيل الحكيم أقر الله بوجودها في الدنيا والآخرة، فأما في الآخرة فتتعلق بالفوز بالجنة والنجاة من النار لعباده المؤمنين كما في قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٧)، هؤلاء الذين تطالهم رحمة الله في الآخرة وهم: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧). فالفوز بهذا الثواب كما تبيّنه آية الأعراف إنما يكون ثمرة اتباع هؤلاء للرحمة المهداة إليهم في الحياة الدنيا بانتهاج صراطه المستقيم مصداقاً لقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ بِاللّهِ وَاعْتَصَمُواْ بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ

وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ (النساء: ١٧٥). ورحمة الله جاءت لعباده المسلمين من المؤمنين من أمة محمد (ص) وغيرهم من الملل الأخرى باتباعهم صراطه المستقيم وهو – كما بيناه في كتابنا **الكتاب والقرآن** – الفرقان العام والخاص بما جاء فيهما من قيم كانت على شكل أوامر ونواهٍ على عهد موسى عليه السلام ثم تحولت إلى محرّمات ومنهيات في الرسالة المحمدية، فتلك هي الرحمة المهداة إلى الإنسانية جمعاء في رسالته الخاتمة.

ب– الخاتمية

قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠)، والختم لغةً – حسب **معجم مقاييس اللغة**–: "الخاء والتاء والميم أصلٌ واحد، وهو بُلوغ آخرِ الشيء. يقال خَتَمْتُ العَمَل، وخَتم القارئ السُّورة. فأمَّا الخَتْم، وهو الطَّبع على الشَّيء، فذلك من الباب أيضاً؛ لأنّ الطَّبْع على الشيءِ لا يكون إلاّ بعد بلوغ آخرِه، في الأحراز. والخاتَم مشتقٌّ منه؛ لأنّ به يُختَم. ويقال الخاتِمُ، والخاتام، والخَيْتام"، فالرسول هو الخاتم لأنه تمّ ختم الرسالات السماوية برسالته، ولا يمكنها أن تكون أهلاً لذلك إلا إذا تمّ فيها وصول الشيء آخره، وآخر ما وصلت إليه الرسالة المحمدية هو الرحمة التي فتحت أبوابها على مصراعيها للإنسانية جمعاء بما جاء فيها من يسرٍ وتخفيف، لأن الشيء لا يختم إلا إذا بلغ قمته، وأهم بند ختمت به الرسالة الإلهية هو المحرمات التي تم ختمها بشكل نهائي في الرسالة المحمدية، بحيث تم بها إغلاق التحريم بصورة نهائية، وفيها تتجلى خاتمية الرسالة بمعناها المباشر بحيث أصبحت بها الرسالة المحمدية تستحق أن تكون هادية للإنسانية وأن توصف بالعالمية.

ج– العالمية

تتجلى عالمية الرسالة المحمدية في شموليتها كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، فالشمولية من فعل شملٍ وله معنيان – حسب ابن فارس – مطردان، لكن ما يهمنا هو المعنى الأول الذي "يدلُّ على دَوَران الشيء بالشيء وأخْذه إيّاه من جوانبه. من ذلك قولهم: شَمِلَهم الأمرُ، إذا عمَّهم. وهذا أمرٌ شاملٌ. ومنه الشَّمْلَة، وهي كساءٌ يُؤتَزرُ به ويُشْتَمَل. وجمع الله شَمْله، إذا دَعَا له بتألُّف أموره، وإذا تألَّفَتْ اشتمل كلُّ واحدٍ منهما بالآخر"، فعالمية الرسالة المحمدية تتمثل في شمولها كل جوانب التشريع الإنساني من خلال نظرية الحدود الخاصة بالتشريع التي سمحت لها بأن تكون شاملة واستحقت بها أن تكون خاتمة الرسالات الإلهية كلها، لأن الحدود الواردة في الرسالة تجعل منها رسالة قابلة للتطبيق في كل التشريعات الإنسانية عبر مر العصور والأزمنة، لاستيعابها كل التشريعات الإنسانية مهما تعددت واختلفت. بالإضافة إلى ذلك فإن عالمية الرسالة المحمدية يمكن أن نلمسها ونتقرب منها من خلال المحرمات الواردة فيها وهي القيم الإنسانية التي جاءت في الرسائل السابقة وجاءت هذه الرسالة لختمها وتعدادها، وهي قيم تتناسب تماماً مع الفطرة الإنسانية ومطبّقة في كل بلدان العالم على اختلاف توجهاتها ومعتقداتها.

غير أننا في هذا المقام، ومن باب الغيرة على الدين الإسلامي الحنيف، نطرح سؤالاً مهمّاً على كل غيور عليه مثلنا، على شكل التساؤل التالي: نحن جميعاً كمؤمنين بالرسالة المحمدية نتشدق بالحديث عن رحمة وخاتمية وعالمية هذه الرسالة، لكننا لو نظرنا إلى الذي بين أيدينا من فقه ورثناه في كتبنا وما فيه من إصر وأغلال لن نجد مكاناً فيه لا للرحمة ولا للخاتمية ولا للعالمية خاصةً، لأن هذا الفقه حوَّل الدين الإسلامي إلى تشريع محلي خاضع لأحكام مرحلية ظرفية قاسية ومتشددة لا مكان للرحمة فيها، مما يجعلنا ننتقل إلى تساؤل آخر بناءً على هذا التسلسل المنطقي: كيف لنا أن ندرك خاتمية الرسالة المحمدية؟ أي لماذا كان الرسول آخر الأنبياء والمرسلين، و لم يكن هناك رسول بعده؟ وكيف تتحقق هذه الخاتمية بما فيها من عالمية ورحمة؟

جميعنا يعلم أن الرسول الأعظم (ص) قد بعث سنة ٦١٠ ميلادي، ونحن الآن في عام ٢٠١٢ ميلادي، أي أن الفرق بين الزمنين هو ١٤٠٢ سنة بالضبط، وقد كانت

هناك قبل بعثته حضارات كثيرة بدءاً بحضارة أهمها فترة حمورابي[1] التي وجدت حوالي سنة ١٨٠٠ ق.م، مما يعني أن الفارق الزمني بين بعثته وبين عهد حمورابي هو ٢٤٠٠ سنة، والفارق ما بين موسى والرسول الأعظم من فارق زمني أكثر مما بين الرسول وبيننا، وهذه الحضارات السابقة كلها كانت لها تشريعات، ولهذا لا يمكننا أن نبيّن الرحمة في رسالته (ص) إلا بعد مقارنتها بما سبقها من تشريعات.

ثانياً- العقوبات في الشرائع السابقة للرسالة المحمدية

أول ما نبدأ به من شرائع سابقة هو شريعة حمورابي التي تحتوي على حوالي (٢٨٢) بنداً تشريعياً وقعت بين أيدينا، علماً أننا ما أردنا الرجوع إلى البحث في التاريخ ودراسة التشريعات القديمة إلا لإثبات أن الرسالة المحمدية قد جاءت فعلاً رحمةً للعالمين مقارنةً

١ المتتبع لشجرة نسب عائلة حمورابي يصل إلى سلف حمورابي الذي استلم الحكم في بابل منذ بداية القرن ١٨ ق.م، وكان يدعى سومو-أبوم. وكان حمورابي شخصية عسكرية لها القدرة الإدارية والتنظيمية والعسكرية، وقد اعتبرت وحدة بلاد الرافدين السياسية أهم الإنجازات التاريخية التي تمت على صعيد التقدم والرقي، لأن الملك نفسه وجهازه البيروقراطي كان يقوم بنفسه بإدارة الأملاك. وعلى عكس بقية ملوك تلك الفترة، لم يزعم حمورابي أنه سليل آلهة أو ذو ذات إلهية، وليس غريباً أن يتخلى حمورابي عن ادّعاء الألوهية لنفسه لأنه لم يكن بحاجة لأن يلبس لباس الألوهية ليحكم سيطرته على مقدرات البلاد، لأن المعبد على عهده لم يعد مؤسسة اقتصادية مستقلة بل أصبح جزءاً من أملاك القصر، بعد الصراع الذي كان بينهما والذي انتهى بخروج القصر منتصراً، وتوطيد السلطة المدنية بحيث أصبح الملك ممثل الشعب أمام الآلهة، وكان الإله (الشمس) هو إله حمورابي الشخصي لذا كان اهتمامه بمعبد الإله الشمس ومدينته المقدسة في زيبار مبالغاً فيه. تعتبر شريعة حمورابي أول شريعة مكتوبة في التاريخ البشري وتعود إلى العام ١٧٨٠ قبل الميلاد وتتكون من مجموعة من القوانين، وهي توضح قوانين وتشريعات وعقوبات لمن يخترق القانون. ولقد ركزت على السرقة، والزراعة (أو رعاية الأغنام)، وإتلاف الممتلكات، وحقوق المرأة، وحقوق الأطفال، وحقوق العبيد، والقتل، والموت، والإصابات. وتختلف العقوبات على حسب الطبقة التي ينحدر منها المنتهك لإحدى القوانين والضحية. ولا تقبل هذه القوانين الاعتذار، أو توضيح للأخطاء إذا ما وقعت، ورغم وجود تشريعات قبلها إلا أن المؤرخين يرون أن تشريعات حمورابي هيَ الأولى في التاريخ التي تعتبر متكاملة وشمولية لكل نواحي الحياة في بابل، ومسلّته الشهيرة المنحوتة من حجر الديوريت الأسود والتي تحتوي على مجموعة التشريعات التي شرعها المحفوظة الآن في متحف اللوفر بباريس. (لمزيد من التفاصيل الاطلاع على كتاب **حمورابي البابلي وعصره**، تأليف: هورست كلينكل، ترجمة: محمد وحيد خياطة، دار المنارة للدراسات والترجمة والنشر بسوريا، ١٩٩٠).

بما سبقها من تشريعات، لأن الذاكرة الجماعية الإنسانية لا تدخل دائرة النسيان.

١ – العقوبات في شريعة حمورابي[1]

الشريعة التي وضعت من قبل حمورابي سنة (١٨٠٠) قبل الميلاد تتضمن (٢٨٢) بنداً تشريعياً كما ذكرنا، منها (١٦) بنداً خاصاً بالعقوبات الجسدية كقلع عين وقطع يد وجدع أنف وغيرها، و(٣٣) منها عبارة عن عقوبات إعدام، والاطلاع عليها يمكننا من أن نلمس عن قرب إلى أي مدى كانت شريعته قاسية، ثم لنفهم بعدها مغزى كون الرسالة المحمدية جاءت رحمةً للناس لأنها خففت عنهم العقوبات التي جاءت في التشريعات التي قبلها.

أ- العقوبات الجسدية

١ – إذا الراهبة/ الكاهنة التي هي ليست مقيمة في الدير فتحت خمّارة، أو دخلت خمارة من أجل الجعة، تلك السيدة يكوونها.

٢ – إذا سيد رفع إصبعاً (بالتشهير) على كاهنة أو زوجة سيد و لم يثبت التهمة، هذا السيد يجلدونه أمام القضاة ويحلقوا له (نصف شعر رأسه).

٣ – إذا زوجة سيد بسبب ذكر ثانٍ رفع إصبع عليها بالاتهام لكن لم تضبط في اضطجاع مع ذكر ثانٍ، من أجل زوجها تخوض النهر (في الاختبار).

٤ – إذا سيد هتك ستر ابنته، ذلك السيد ينفونه من المدينة.

٥ – إذا ابن عضو الحاشية (المتبنى) أو ابن الراهبة (المتبنى) قال للأب مربيه والأم مربيته: "لست أبي أنتَ، لست أمي أنتِ"، يقطعون لسانه.

٦ – إذا ابن عضو الحاشية (المتبنى) أو ابن الراهبة (المتبنى) عرف بيت أبيه وازدرى الأب مربيه، والأم مربيته، وذهب إلى بيت أبيه، ينسخون عينه.

٧ – إذا أعطى سيدٌ ابنه لمرضعة، وذلك الابن مات في يد المرضعة. إذا كانت المرضعة

---

١ شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم، مجموعة من المؤلفين، ترجمة: أسامة سراس. دار علاء الدين، ١٩٩٣، دمشق.

قد تعاقدت، بلا موافقة أبيه وأمه، على إرضاع ابن ثانٍ، يدينونها، وبسبب أنها تعاقدت، بلا موافقة أبيه وأمه، على إرضاع ابن ثانٍ، يقطعون ثدييها.

٨- إذا ضرب ابن أباه يقطعون ذراعه.

٩- إذا اختبط سيدٌ عين ابن سيد يخبطون عينه.

١٠- إذا كسر سيد عظمة سيد يكسرون عظمته.

١١- إذا أوقع سيدٌ سن سيدٍ، كفئه، يوقعون سنه.

١٢- إذا ضرب سيد وجنة السيد الذي هو أكبر منه، يضرب في المجمع ستين جلدةً بسوط ثور.

١٣- إذا ضرب عبد سيد وجنة ابن سيد، يقطعون أذنه.

١٤- إذا أجرى آسي جراحة كبرى بمبضع البرونز على سيد وأمات السيد، أو فتح بمبضع البرونز صدغ سيدٍ واختبط عين السيد، يقطعون ذراعه.

١٥- إذا حلق حلاقٌ خصلة عبد ليس له بلا موافقة صاحب العبد، يقطعون ذراع ذلك الحلاق.

١٦- إذا قال عبدٌ لسيده: "لست سيدي أنت"، سيده يثبته باعتباره عبده ويقطع أذنه.

ب- عقوبات الإعدام

١- إذا اتهم سيد سيداً، وأقام عليه دعوى قتل، ولم يدنه، متهمه ينعدم.

٢- إذا أقام سيد دعوى سحر على سيدٍ، ولم يدنه، الذي عليه دعوى السحر مقامة يذهب إلى النهر. النهر يغمر المتهم بالفعل، فإذا النهر غلبه متهمه يستولي على بيته. إذا ذلك السيد برأه النهر حقاً وسلم بالفعل، ينعدم الذي أقام عليه دعوى السحر. الذي غمر النهر جسمه يستولي على بيت متهمه.

٣- إذا أدلى سيد في قضية بشهادة زور، ولم يثبت الكلمة التي نطق في قضية، بشهادة زور، ولم يثبت الكلمة التي نطق إذا تلك القضية قضية حياة، ذلك السيد ينعدم.

٤- إذا سرق سيدٌ ثروة الإله أو القصر، هذا السيد ينعدم. والذي تسلم السرقة من قبضته ينعدم.

٥- إذا اشترى سيد إما فضة أو ذهباً أو عبداً أو أمة أو ثوراً أو خروفاً أو حماراً، أو أي ما كان له اسم، من يد ابن سيد أو عبد سيد بلا شهود أو عقود، أو تسلم على سبيل الأمانات، هذا السيد سرّاق ينعدم.

٦- إذا سرق سيد إما ثوراً أو خروفاً أو حماراً أو خنزيراً أو قارباً، إذا كان المسروق للإله أو إذا كان للقصر يدفع السارق لغاية ثلاثين ضعفاً له. إذا كان المسروق لمسكين (من عامة الناس) يعوض السارق لغاية عشرة أمثاله. إذا اللص لا يملك ما يكفي الدفع ينعدم.

٧- إذا السيد الذي أشياء له مفقودة ضبط أشياءه المفقودة في قبضة سيد. السيد الذي المفقود منضبط في قبضته قال: "بائع باع لي، وأنا أمام الشهود اشتريت". وصاحب المفقود قال: "لأجلبن الشهود العارفين لمفقوداتي". ثم أن المشتري جلب البائع الذي باع له والشهود الذين اشترى أمامهم. وصاحب المفقود جلب الشهود العارفين مفقوده. القضاة ينظرون كلماتهم. ويقول الشهود الذين بحضورهم اشترى المشتري والشهود العارفون المفقود معلوماتهم أمام الإله. (يكون) البائع سرّاق وينعدم. صاحب المفقود يتلقى مفقوده. المشتري يتلقى من البائع الفضة التي وزن.

٨- إذا المشتري لم يجلب البائع الذي باع له والشهود الذين اشترى في حضورهم، صاحب المفقود نفسه جلب الشهود العارفين مفقوده. المشتري سرّاق ينعدم. صاحب المفقود يتلقى مفقوده.

٩- إذا صاحب المفقود لم يجلب الشهود العارفين مفقوده، فإنه كاذب ادّعى كيداً ينعدم.

١٠- إذا خطف سيد ابن سيد صغيراً، ينعدم.

١١- إذا أخرج سيدٌ من البوابة إما عبد القصر أو أمة القصر أو عبد مسكين أو أمة مسكين، ينعدم.

١٢- إذا آوى سيدٌ في بيته إما عبداً أو أمة، هارباً يخص القصر أو مسكين، و لم يخرج إياه لصيحة المنادي. صاحب ذلك البيت ينعدم.

١٣- إذا ذلك العبد احتجزه السيد الذي ضبطه في بيته. فيما بعد ضبط العبد في قبضته، ذلك السيد ينعدم.

١٤- إذا ثقب سيد بيتاً يعدمونه أمام ذلك الثقب ويوجونه فيه.

١٥- إذا سيد سلب سلبةً وضبط، ذلك السيد ينعدم.

١٦- إذا اندلعت النار في بيت سيد، والسيد الذي ذهب للإطفاء وضع عينه على متاع صاحب البيت والتقط متاع صاحب البيت، هذا السيد يقذف إلى تلك النار.

١٧- إذا إما الجندي النظامي أو المتطوع، الذي يعلن ذهابه إلى حملة الملك، لم يذهب أو أجر أجيراً وبعث بديلاً. سواء هذا الجندي النظامي أو المتطوع ينعدم. فاضحه يستولي على بيته.

١٨- إذا إما ضابط أو ضابط صف ضم في صفوفه عسكرياً هارباً أو تسلم وقاد أجيراً بديلاً إلى حملة الملك، هذا الضابط أو ضابط الصف ينعدم.

١٩- إذا ما ضابط أو ضابط صف استولى على متاع جندي نظامي، اختبل جندياً نظامياً، أعطى جندياً نظامياً للإيجار، أشرك جندياً نظامياً في قضية لمتنفذ، استولى على هدية كان الملك قد أعطى لجندي نظامي، هذا الضابط أو ضابط الصف ينعدم.

٢٠- إذا لم تتسلم صانعة جعة حبوباً عن ثمن الجعة، ولكن تسلمت فضة بموجب حجر وزن كبير، وقللت قيمة الجعة بالنسبة إلى قيمة الحبوب، صانعة الجعة هذه يدينونها وإلى الماء يرمونها.

٢١- إذا صانعة جعة تجمع مجرمين في بيتها و لم تضبط و لم تقد أولئك المجرمين إلى القصر، صانعة الجعة هذه تنعدم.

٢٢- إذا الرهينة ماتت في بيت مرتهنها بالضرب أو بالتعذيب، صاحب الرهينة يدين تاجره، وإذا الرهينة كان ابن السيد، يعدمون ابنه. إذا الرهينة كان عبد السيد، على التاجر أن يزن ثلث من فضة، ويخسر أي شيء من كل ما أعطى.

٢٣- إذا زوجة سيد انضبطت في اضطجاع مع ذكر ثانٍ، يقيدونهما ويرمونهما في الماء. إذا صاحب الزوجة قرر أن يحفظ حياة زوجته، الملك أيضاً يحفظ حياة عبده.

٢٤- إذا سيدٌ، زوجة سيد آخر التي هي ما عرفت ذكراً و لم تزل مقيمة في بيت أبيها، كبلها واضطجع في حضنها وضبطوه، ذلك السيد ينعدم، ويطلق سراح تلك المرأة.

٢٥- إذا احتجز سيدٌ وفي بيته يوجد ما يكفي للأكل، على زوجته، طوال ما زوجها محجوز، أن تصون جسدها، ولا تدخل إلى بيت شخص ثانٍ. إذا تلك المرأة لم تصن جسدها، ودخلت إلى بيت شخص ثان، تلك المرأة يدينونها ويرمونها إلى الماء.

٢٦- إذا هي غير مصون ومتغيبة، تشتت بيتها، تستصغر زوجها، تلك المرأة يرمونها في الماء.

٢٧- إذا تسببت زوجة سيد، بسبب ذكر ثانٍ، بقتل زوجها، تلك المرأة يضعونها على الخازوق.

٢٨- إذا اختار سيدٌ كنة إلى ابنه، وابنه خبرها. بعدئذٍ هو اضطجع في حضنها وضبطوه، ذلك السيد يقيدونه ويرمونه إلى الماء.

٢٩- إذا سيدٌ، بعد وفاة أبيه، اضطجع في حضن أمه يحرقونهما كليهما.

٣٠- إذا ضرب سيدٌ ابنة سيد وأسقط جنينها، يجب أن يوزن عشرة شيقلات فضة تعويضاً عن جنينها. إذا تلك المرأة ماتت، يقتلون ابنته.

٣١- إذا سيد دحض حلاقاً فحلق خصلة عبد ليس له، ذلك السيد يعدمونه ويضعونه في بابه، الحلاق يجب أن يقسم: "لم أحلق عن علم" ويطلق سراحه.

٣٢- إذا شيد بنّاء بيتاً لسيد لكن لم يقو عمله فانهار البيت الذي شيد وتسبب في موت صاحب البيت، ذلك البنّاء ينعدم.

٣٣- إذا تسبب في موت ابن صاحب البيت، يعدمون ابن ذلك البنّاء.

نلاحظ من خلال هذه البنود، اشتمال شريعة حمورابي على حوالي (١٦) عقوبة جسدية و(٣٣) عقوبة إعدام. ونلاحظ أيضاً قسوتها وشدتها مما يدفعنا لطرح التساؤل التالي: بما أن هذه العقوبات كانت في فترة حمورابي، أي وضعت حوالي سنة ١٨٠٠ قبل الميلاد، فهل ظلت سارية المفعول حتى عهد عيسى عليه السلام أم تم تخفيفها إلى أقل من ذلك؟

٢- العقوبات في كتاب التوراة المنسوب إلى الرسول موسى

لمعرفة الإجابة عن التساؤل السابق علينا الاطلاع على شريعة موسى التي تضمّنت (٤) عقوبات جسدية و(١٦)عقوبة إعدام. ورغم أننا نلاحظ أنه قد تم تقليص عدد العقوبات من شريعة حمورابي إلى شريعة موسى، إلا أننا نجد أن العقوبات الجسدية وعقوبات الإعدام ظلت قائمة، و لم تُنسخ إلا بمجيء الرسالة المحمدية، فهي الرسالة التي نسخت شريعة موسى بما طرأ عليها من تعديلات جاء بها المسيح عيسى فيما بعد. ولهذا قلنا إن

النسخ جاء بين الرسالات المتعاقبة وليس كما يعرّفه الفقه التراثي، فالنسخ جاء بشريعة التخفيف عن الناس رحمةً ورأفةً بهم.

أ- عقوبة قذف المحصنات

١- إذَا اتّخذ رجل امرأةً وحين دخل عليها أبْغضها، ونسب إليها أسباب كلام، وأشاع عنها اسْما رديّاً، وقال: هذه المرأة اتّخذتها ولمّا دنوتُ منها لم أجد لها عُذْرة. يأخذ الْفتاةَ أبوها وأُمُّها ويخرجان علامةَ عُذرتِها إلى شيوخ المدينة إلى الباب، ويقول أبو الفتاة للشُّيوخ: أعطيت هذا الرجلَ ابنتي زوجةً فأبْغضها. وهاهو قد جعل أسباب كلام قائلاً: لم أجد لبنتكَ عُذْرَة. وهذه علامة عُذرة ابنتي. ويبسطان الثوب أمام شيوخ المدينة. فيأْخذ شيوخ تلك المدينة الرجل ويؤدّبونه ويغرمونه بمئة من الفضّة، ويعطونها لأبي الفتاة، لأنَّه أَشاع اسْما رديّاً عن عذراء من إسرائيل. فتكونُ له زوجة لا يقدر أن يطلّقها كل أيّامه. (سفر التثنية: ٢٢).

ب- عقوبة إيذاء الآخرين

٢- لا تُشْفق عينُك. نفسٌ بنفس. عينٌ بعين. سنّ بسنّ. يدٌ بيد. رِجلٌ برِجل. (سفر التثنية: ١٩). كسرٌ بكسر، وعينٌ بعين، وسنٌّ بسنّ. كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يُحدَث فيه. (سفر اللاويين: ٢٤).

٣- إذا كانت خصومة بين أُناس وتقدّموا إلى القضاء ليقضي القضاة بينهم، فليُبرِّروا البارّ ويحكموا على المذنب، فإن كان المذنب مستوجب الضّرب، يطْرحُه القاضي ويجلدونه أمامه على قدر ذنبه بالعدد أَربعين يجلده[1]. لا يزِدْ، لئلاَّ إذا زاد في جَلده على هذه ضربات كثيرة، يُحتقر أَخوك في عينيك. (سفر التثنية: ٢٥).

٤- إذا تخاصم رجلان، رجلٌ وأخوه، وتقدمت امرأةُ أحدهما لكي تخلِّص رجلها

---

١ جاء حدّ السكر في الفقه الإسلامي بأربعين جلدة تأثراً بنفس العدد الذي كان موجوداً في شريعة اليهودي، بحيث أن حد الخمر أربعين جلدة، وللإمام أن يبلغ به الثمانين تعزيراً إن رأى انهماك الناس في الشراب، لما جاء في الحديثين التاليين:

١- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ، نَحْوَ أَرْبَعِينَ. (أخرجه مسلم).

٢- وَعَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صلى الله عليه وسلم جَلَدَ في الخَمْرِ بِالجَرِيدِ وَالنِّعَالِ، ثُمَّ جَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ. فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرِّيفِ وَالقُرَى، قَالَ: مَا تَرَوْنَ فِي جَلْدِ الخَمْرِ؟ فَقَالَ عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا كَأَخَفِّ الحُدُودِ. قَالَ: فَجَلَدَ عُمَرُ ثَمَانِينَ. (متفق عليه).

من يد ضارِبه، ومدَّت يدها وأمسكتْ بعورته، فاقطع يدها، ولا تشفق عينُك. (سفر التثنية: ٢٥).

ج- عقوبات السحر وشهادة الزور

١- تهمة السحر: وإذا كان في رجُل أو امرأَة جانٌّ أَو تابِعة فإنَّه يُقتل. بالحجارة يرجمونه. دمُه عليه. (سفر اللاويين: ٢٠)[١].

٢- شهادة الزور: إذا قام شاهد زُور على إنسان ليشهد عليه بزيغ، يقف الرجلان اللذان بينهما الخصومة أمام الربّ، أمام الكهنة والْقضاة الذين يكونونَ في تلك الأيام. فإن فحص الْقضاة جيّداً، وإذا الشّاهد شاهدٌ كاذب، قد شهد بالْكذب على أخيه، فافعلوا به كما نوى أن يفعل بأخيه. فتنزِعون الشَّر من وسطكم. (سفر التثنية: ١٩).

د- عقوبات الزنا وسفاح المحارم

٣- ولكن إن كان هذا الأَمر صحيحاً، لم توجد عُذرة للفتاة. يُخرجون الْفتاة إلى باب بيت أبيها، ويرجُمها رجال مدينتها بالحجارة حتّى تموت، لأنّها عملت قبَاحة في إسرائيل بزِناها في بيت أبيها. فتنزِع الشّر من وسطك. (سفر التثنية: ٢٢)[٢].

١ ظل هذا الحكم ساري المفعول في الفقه الإسلامي استناداً للمرويات التي يستشهد بها الفقهاء فيه، كما ورد في صحيح البخاري عن بجالة بن عبدة، قال: كتب عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – "أن اقتلوا كل ساحر وساحرة"، قال: فقتلنا ثلاث سواحر. وصحّ عن حفصة – رضي الله عنها – "أنها أمرت بقتل جارية لها سحرتها، فقتلت"، وكذلك صح عن جندب. قال أحمد في مسنده: "صحّ عن ثلاثة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم". ج١/ ص ٣٥٣-٣٥٦.

٢ لا يوجد في الفقه الإسلامي مرويات تقرّ بقتل الزانية البكر بل الفقه يحكم بجلدها مائة جلدة والتغريب استناداً للعديد من الأحاديث. غير أن هذه الظاهرة منتشرة بكثرة في البلدان الإسلامية تحت عنوان "جريمة الشرف"، بحيث يقوم ذكر أو أكثر من الأسرة بقتل الفتاة التي يشتبه في أو يتأكد في أن لها علاقة مع أحد الشباب أو مارست معه الجنس خارج إطار الزواج. وتكثر جرائم الشرف خاصةً في الدول التالية: مصر، باكستان، لبنان، الأردن، سوريا، تركيا، اليمن، تحت وطأة اعتقاد شعبي بأن الأديان السماوية تدعم هذا القتل، وبسبب من الحماية القانونية التي توفرها بعض هذه البلدان للقتلة إذا أثبتوا أن دافعهم كان "شريفاً".

وعادةً لا تأخذ هذه الجرائم هذا الاسم إلا في البلدان التي لديها نوع من الحماية القانونية تعفي القتلة من العقاب، مثلما هو الحال في بلدان مثل سورية، الأردن. حيث توجد في سورية مادتين تحميان القتلة بهذا العذر: المادة ٥٨٤ والمادة ١٩٢ من قانون العقوبات السوري. وقد أطلقت حملات كثيرة مناهضة لجرائم الشرف في العالم، بعضها محلي وبعضها عالمي، مثل حملة في الأردن توصلت إلى تعديل المادة ٣٤٠ التي تحمي القتلة بهذا العذر، وتم تعديل المادة التي كانت تمكن القتلة من الخلاص من =

٤-إذا وُجد رجلٌ مضطجعاً مع امرأةٍ زوجةِ بعل، يُقتل الاثنان: الرّجل المْضطجع مع المرأة، والمرأة. فتنزعُ الشَّر من إسرائيل. (سفر التثنية: ٢٢). وإذا زنى رجل مع امرأة، فإذا زنى مع امرأة قريبه، فإنَه يقتَل الزَّاني والزَّانية. (سفر اللاويين: ٢٠)[1].

= العقوبة بشكل كامل في بندها الأول، وتمنح أحكاماً مخففة في بندها الثاني، ولا يستفيد من البندين سوى الذكور، بحيث ألغي احتمال أن يحصل القاتل على إعفاء كامل من العقوبة، ومنح الحق بالتخفيف من العقوبة للنساء أيضاً في حال ارتكبن الجريمة نفسها للأسباب نفسها. كذلك حملة في سورية أطلقها "مرصد نساء سورية" بعنوان "الحملة الوطنية المناهضة لجرائم الشرف في سورية" منذ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥ (ما تزال قائمة حتى الآن) بهدف إلغاء المادة ٥٤٨ من قانون العقوبات السوري وتعديل المادة ١٩٢ من القانون نفسه، بحيث يجري اعتبار القتلة بهذا العذر كالقتلة بأي عذر آخر، دون إمكانية الاستفادة المسبقة من القانون. وأثمر عمل "مرصد نساء سورية" إخراج هذه الجرائم من مجال الصمت إلى مستوى "الرأي العام". كما جرى في العديد من البلدان عمل مهم أيضاً في مناهضة هذه الجرائم. فقد قامت تركيا منذ قيام الدولة الحديثة فيها بإلغاء أية أعذار قانونية للقتلة بهذه الذريعة. كما قامت باكستان بذلك، وتونس أيضاً. بينما لا يزال القتلة يستفيدون من دعم القانون لهم سواء بشكل مباشر أو غير مباشر في بلدان كثيرة مثل أفغانستان، إيران، اليمن، الصومال، السودان، مصر، الأردن، سوريا، لبنان... وغيرها. لمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع على الموقع الرسمي لمرصد نساء سورية على الرابط التالي: http://nesasy.org/

١ بقي حكم القتل في الزنا الذي كان سائداً على عهد اليهود ساري المفعول في الفقه الإسلامي استناداً إلى أحاديث عديدة نشك في صحتها، لكن الفقه يعتمدها لتثبيت حكم الرجم في الزنا رغم أن ذلك غير وارد إطلاقاً في التنزيل الحكيم، ومن جملة الأحاديث الواردة في حكم الرجم نذكر الأمثلة التالية:
– عن ابن مسعود قال: قال رسول الله: "لا يحلّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثَّيب الزَّاني، والنفسُ بالنفس، والتَّارك لدينه المفارق للجماعة" (روَاه البخاري ومسلم)،– عن أبي هريرة قال: "أتى رجل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهو في المسجد فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، فردد عليه أربع مرات. فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي فقال: أبك جنون؟ قال: لا، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال النبي: اذهبوا به فارجموه" (رواه البخاري)،– روي عن عمر أنّه قال: "إنّ الله بعث محمّداً – صلّى الله عليه وآله وسلم – بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، فقرأتها وعقلتها ووعيتها، ورجم رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله تعالى، فالرجم حقّ على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البيّنة، أو كان الحبل أو الاعتراف وقد قرأ بها "الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم" (انظر: ابن قدامة، المغني، ٩/ ٤).– عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لما أتى ماعز بن مالك النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – معترفاً بالزنا قال له: لعلك قبّلت، لعلك غمزت، لعلك نظرت، لعلك لامست، قال: لا يا رسول الله بل زنيت، قال: (أنكتها لا يُكنّي، قال: فعند ذلك أمر برجمه (صحيح البخاري). "فأخرج به إلى الحرة فلما رجم فوجد مس الحجارة، فخرج يشتد فلقيه عبدالله بن أنيس وقد عجز أصحابه فنزع له بوظيف بعير (خف =
= البعير)، فرماه به فقتله، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال: هلا تركتموه لعله أن

٥- إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل، فوجدها رجل في المدينة واضطجع معها، فأخرجوهما كليهما إلى باب تلك المدينة وارجموهما بالحجارة حتَّى يموتا. الفتاة من أجل أنّها لم تصرخ في المدينة، والرّجل من أجل أنه أذلّ امرأة صاحبه. فتنزع الشّر من وسطك. (سفر التثنية: ٢٢).

٦- ولكن إن وجد الرجُل الفتاة المخطوبة في الحقل وأمسكها الرجل واضطجع معها، يموت الرجل الذي اضطجع معها وحده. وأمّا الفتاة فلا تفعل بها شيئاً. ليس على الفتاة خطيَة للموت، بل كما يقوم رجل على صاحبه ويقتُله قتلاً. هكذا هذا الأمر. إنه في الحقل وجدها، فصرخت الفتاة المخطوبة فلم يكن من يُخلّصها. (سفر التثنية: ٢٢).

٧- وإذا اضطجع رجل مع امرأة أَبيه، فقد كشف عورة أبيه. إنَّهما يُقتلان كلاهما. دمُهما عليهما. (سفر اللاويين: ٢٠).

٨- وإذا اضطجع رجل مع كنّته، فإنّهما يُقتلان كلاهما. قد فعلا فاحشةً. دمُهما عليهما. (سفر اللاويين: ٢٠).

٩- وإذا اضطجع رجل مع ذكرٍ اضطجاع امرأة، فقد فعلا كلاهما رِجساً. إنَّهما يُقتلان. دمُهما عليهما. (سفر اللاويين: ٢٠)[١].

١٠- وإذا اتَّخذ رجل امرأةً وأُمّها فذلك رذيلة. بالنَّارِ يُحرقونه وإيّاهما، لكي لا يكون رذيلة بينكم. (سفر اللاويين: ٢٠).

١١- وإذا جعل رجل مضجعَه مع بهيمة، فإنّه يُقتل، والبهيمة تميتونها. (سفر اللاويين: ٢٠)[٢].

يتوب فيتوب الله عليه" (سنن أبي داود).- عن أنس رضي الله عنه "أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم فاعترفت بالزنى وكانت حاملاً فأخّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وضعت ثم أمرها فشدت عليها ثيابها ثم أمر برجمها ثم صلى عليها فقال رجل: أتصلي عليها وقد زنت ورجمتها؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لقد تابت توبةً لو تاب بها سبعون من أهل المدينة لقبل منهم هل وجدت أفضل أن جادت بنفسها" (أخرجه الطبراني في معجمه الصغير).

١ حكم فعل اللواط، وهو الفاحشة بين ذكرين، الوارد في الفقه الإسلامي مستمد من شريعة اليهود، ورد في حديث ابن عباس، فإنه روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوه" (أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم في مسنده). علماً أننا كنّا قد بيّنا هذه المسألة بشكل واضح في كتابنا الأول رؤية جديدة، طبعة منقحة عن دار الساقي، بيروت، ٢٠١١.

٢ حكم إتيان البهيمة الوارد في الفقه الإسلامي مستمد من شريعة اليهود وبقي ساري المفعول فيه وفق

١٢ – وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لنِزائها، تُميت المرأةَ والبهيمة. إنَّهما يُقتلان. دمُهما عليهما. (سفر اللاويين: ٢٠).

هـ – عقوبة القتل

١٣ – وإذا أمات أحدٌ إنساناً فإنَّه يُقتل. ومن أَمات بهيمةً يُعوِّض عنها نفساً بنفس. وإذا أحدث إنسان في قريبه عيباً، فكما فعل كذلك يُفعل به. من قتل بهيمةً يُعوِّض عنها، ومن قتل إنساناً يُقتَل. حكمٌ واحدٌ يكون لكم. الْغريب يكون كالوطنيّ. إنّي أنا الربُّ إلهكم. (سفر اللاويين: ٢٤). إن ضربه بأداة حديد فمات، فهو قاتل. إنّ القاتل يُقتل. وإن ضربه بحجر يد ممّا يُقتلُ به فمات، فهو قاتل. إنّ القاتلَ يُقتل. أو ضربه بأداة يدٍ من خشب ممّا يُقتل به، فهو قاتل. إنّ القاتل يُقتَل. وليُّ الدّم يَقتُل القاتل. حين يصَادفه يَقتله. وإن دفعه ببُغضَة أو ألقي عليه شيئاً بتعمُّد فمات، أو ضربه بيده بعدَاوة فمات، فإنَه يُقتل الضّارب لأنَّه قاتل. وليُّ الدّم يَقتُل القاتل حين يصادفه. (سفر اللاويين: ٣٥). كلّ من قتل نفساً فعلى فم شهود يُقتلُ القاتل. وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت. ولا تأْخذوا فديةً عن نفس القاتل المذنب للموت، بل إنَّه يُقتل. ولا تأْخذوا فديةً ليهرب إلى مدينة ملجئه، فيرجعَ ويسكنَ في الأرضِ بعد موت الكاهن. (سفر اللاويين: ٣٥). ولكن إذا كان إنسان مُبغِضاً لصاحبه، فكمَن له وقام عليه وضربه ضربةً قاتلة فمات، ثمَ هرب إلى إحدى تلك المدن، يُرسل شيوخُ مدينته ويأْخذونه من هناك ويدفعونه إلى يد وليِّ الدَّم فيموت. (سفر التثنية: ١٩).

و – عقوبة عقوق الوالدين

١٤ – إذا كان لرجل ابنٌ معانِد ومارِد لا يسمع لقول أبيه ولا لقولِ أمِّه، ويؤدّبانه فلا

الروايات الواردة فيه كالحديثين التاليين:

١ – عن ابن عباس عن رسول الله قال: "من وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة" (رواه أحمد وأبو داود والترمذي).

٢ – عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من وقع على ذات محرم فاقتلوه، ومن وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة" (رواه ابن ماجه).

يسمع لهما. يمسكه أبوه وأُمّه ويأْتيان به إلى شيوخ مدينته وإلى باب مكانه، ويقولان لشيوخ مدينته: ابنُنا هذا معاندٌ ومارِدٌ لا يسمع لقولنا، وهو مُسرف وسكّير. فيرجمه جميع رجال مدينته بحجارة حتَّى يموت. فتنزع الشَّر من بينكم، ويسمع كلّ إسرائيل ويخافون. (سفر التثنية: ٢١). كلّ إنسان سبَّ أباه أو أمَّه فإنّه يُقتل. قد سبّ أباه أو أمَّه. دمُه عليه. (سفر اللاويين: ٢٠)[١].

ي- عقوبة التعدي على حرمة الإله

١٥- إذا وُجد في وسطك في أحد أَبوابك التي يعطيك الربّ إلهُك رجلٌ أو امرأةٌ يفعل شرّاً في عينَي الربّ إلهك بتجاوُزِ عهده، ويذهب ويعبُد آلهةً أخرى ويسجد لها، أو للشَّمس أو للقمر أو لكلّ مِن جُند السماء، الشيء الذي لم أُوصِ به، وأُخبِرتَ وسمِعتَ وفحصْتَ جيّداً وإذا الأمر صحيحٌ أكيد. قد عُمل ذلك الرجس في إسرائيل، فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة، الذي فعل ذلك الأَمر الشرير إلى أَبوابك، الرجُلَ أو المرأةَ، وارجُمه بالحجارة حتَّى يموت. على فم شاهدين أو ثلاثة شهود يُقتل الذي يُقتل. لا يقتل على فم شاهد واحد. أيدي الشهود تكون عليه أوّلاً لقتله، ثمَ أيدي جميعِ الشعب أخيراً، فتنزعُ الشرّ من وسطك. والرجل الذي يعمل بطغيان، فلا يسمع للكاهن الواقف هناك ليخدمِ الربّ إلهك، أو للقاضي، يُقتل ذلك الرجُل، فتنزع الشرّ من إسرائيل. فيسمع جميع الشعب ويخافون ولا يطغَون بعد. (سفر التثنية: ١٧). وأمّا النبي الذي يطغى فيتكلّم باسمي كلاماً لم أُوصِه أن يتكلم به، أَو الذي يتكلّمِ باسم آلهة أُخرى، فيموت ذلك النبي. (سفر التثنية: ١٨). فكلمَ الرّبُّ موسى قائلاً: أَخرجِ الذي سبّ إلى خارج المحلَّة، فيضعَ جميعُ السامعين أيديهم على رأسه، ويرجمَه كلّ

١ إن السلطة الأبوية المستمدة من شريعة اليهود ظلت قائمة في الفقه الإسلامي وامتد أثرها إلى حد أن تجاوزت حد السلطة وصارت ملكية فصار الابن وماله لأبيه كما جاء في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رجلاً قال: "يا رسول الله إن لي مالاً وولداً وإن أبي يريد أن يجتاح مالي"، فقال: "أنت ومالك لأبيك" (رواه ابن ماجه). وطالما أنّ علاقة الأبوة والبنوة تحولت إلى ملكية في الفقه فقد أعفى هذا الأخير الأب من العقاب في حال قتله لابنه لما ورد في حديث عمر بن الخطاب وابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يقتل والد بولده" أخرج النسائي حديث عمر، ورواهما ابن ماجه، وذكرهما ابن عبد البر، وقال: هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يستغني بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلّفاً.

الجماعة. وكلِّم بني إسرائيل قائلاً: كلّ من سبَّ إلهه يحمِل خطيّته، ومن جدَّف على اسم الربّ فإنّه يُقتل. يرجمه كلُّ الجماعة رجماً. الغريب كالوطنيِّ عندما يجدِّف على الاسم يُقتل. (سفر اللاويين: ٢٤)[1].

ك- عقوبة استرقاق شخص إسرائيلي

١٦- إذا وُجد رجلٌ قد سرق نفساً من إخوته بني إسرائيل واسترقّه وباعه، يموت ذلك السارق، فتنزع الشّر من وسطك. (سفر التثنية: ٢٤).

ثالثاً- العقوبات في الرسالة المحمدية

إن القوانين التي كانت موجودة في الشرائع التي سبقت الرسالة المحمدية جاءت كلها جائرة وقاسية، لهذا لما تم إرسال الرسول (ص) قال عز وجل في محكم تنزيله: ﴿... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ (الأعراف: ١٥٧)، فقد بعث (ص) لفكّ هذه القيود التشريعية التي كانت مضيقة الخناق على أهل التوراة والإنجيل بما كان في شرائعهم الحدية من عقوبات جسدية مريعة، لهذا قال عنه عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، ونحن لا نريد الاكتفاء بقراءة هذه الآية والتغني بجمال تركيبها اللغوي، بل الأهم من ذلك عندنا هو الغوص في أعماقها لرؤية

١ أخذ الفقه الإسلامي عن شريعة اليهود هذا الحكم، وهو ما يسمى حكم الردة الذي نجده مذكوراً فيه صراحةً حسب المرويات التالية:

١- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" (رواه البخاري ومسلم)،

٢- عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدّل دينه فاقتلوه" (رواه البخاري)،

٣- روى الدارقطني بإسناده: "أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام، فبلغ أمرها إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فأمر أن تستتاب، فإن تابت، وإلا قتلت".

علماً أن الردة التي يتناقلها التاريخ الإسلامي جاءت جماعية ولأسباب سياسية بحتة و لم تأت فردية كما بيّناه في الفصل الأول من هذا الكتاب، مما يبين أن هذه الأحاديث لا أساس لها من الصحة، بل هي من الموروث اليهودي الدخيل على الرسالة المحمدية.

مصداقيتها على أرض الواقع، لأننا نريد أن ندرك تمام الإدراك أين تتجسد مصداقية كلٍّ من الرحمة والعالمية والخاتمية التي جاءت بها الرسالة المحمدية.

الشريعة المحمدية وما سبقها من الشرائع ظهرت جميعاً في نفس المنطقة الجغرافية، لهذا لا نستبعد أبداً أن تظل بقايا التشريعات التي سبقتها عالقة في المنطقة، ولا نستغرب بناءً على ذلك أن يُفهم قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٣٤) عند نزوله، بأن المقصود منه هو ممارسة الضرب الجسدي على الزوجات، لأنه في ظل التفكير الذي كان سائداً وعوالق الشرائع التي كانت موجودة وقتها لم يكن من الممكن لهم أن يفهموا الضرب الوارد في الآية على المعنى المجرد له، أي بالضرب على أيديهن بسحب القوامة منهن عند تسلطهن في استعمالها وهو معنى "النشوز"، ويعتبر هذا الحل منطقي وطبيعي عند وجود القوامة في يد المرأة وتسلطها في استعمالها. فالضرب في اللسان العربي له عدة معاني منها: ضرب الأمثال، الضرب في الأرض، ويعني اتخاذ التدابير الصارمة كقولنا: ضربت الدولة بيدٍ من حديد على المتلاعبين بالأسعار...، مما يجعل احتمال حصر معناه في الآية بالضرب الجسدي ضعيف جداً، ويتنافى مع مبدأ احترام المرأة كإنسان.

والآن نلمس بأيدينا مصداقية خصائص الرسالة المحمدية بما جاء فيها من رحمة وعالمية، وكيف وضع الرسول (ص) الإصر والأغلال التي كانت موجودة في شريعة موسى:

١ – عقوبة الإعدام "القتل"

من حق القارئ الكريم أن نوضح له أن هناك فرقاً شاسعاً بين دراسة هذه العقوبة في الرسالة المحمدية كعقوبة مفروضة في التشريع المدني لتنظيم المجتمع، وبين دراستها كعقوبة في الحروب لأن للحروب وضعاً خاصاً مختلفاً تماماً عن موضوعنا هنا ومرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمفهوم السلم والحرب وجدلياته. ونحن هنا نقصد بالحديث المعنى الأول بحيث وردت في الرسالة المحمدية عقوبة إعدام واحدة كما ذكرنا في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف

فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣)، فهذه العقوبة وضعها التنزيل الحكيم كحد أعلى ممثلةً في القتل دون إسراف، لأن الإسراف هو الوقوع في الحرام بتطبيق عقوبة القتل على شخص آخر غير القاتل أو مع القاتل لذا قال في محكم تنزيله: ﴿... وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر: ٤٣).

ومفعول هذه الآية ساري من عهد الرسول (ص) إلى يومنا هذا، إذ تطبق عقوبة الإعدام كحد أعلى في بعض بلدان العالم، وهناك من لا يطبقها بل يطبق عقوبات أخف منها كالمؤبد أو الحكم بسنوات سجن على مدد مختلفة، وفي هذا المثال تتجسد الرحمة والعالمية في الرسالة المحمدية بحيث تمارس عقوبة الإعدام كحد أعلى مع ممارسة عقوبات تخفيفية، فالله عالم بما كان وما يكون وعند احتجاج الملائكة على خلق آدم وجعله خليفة في الأرض قالوا له: ﴿...أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠)، أخبرهم بأنه يعلم ما لا يعلمون، لأن هذا المخلوق الذي احتجت على خلقه الملائكة وصل إلى القمر وغاص في أعماق المحيطات...، بحيث ساعده الله عز وجل بأن قام بتطوير فكره ودفعه إلى الوصول إلى أرقى مراتب التجريد واكتساب المعارف أكثر فأكثر. ولما جاءت الرسالة المحمدية الخاتمة ضمّنها الله أحكاماً تشريعية عالمية وصالحة لكل زمان ومكان، لأن الله يعلم بعلمه المطلق الخط العام الذي تسير فيه الإنسانية.

٢- عقوبة الزنا والقذف "الجلد"

تم في الرسالة المحمدية وضع عقوبة جسدية واحدة لا تنطبق إلا على حالتين اثنتين، الأولى هي الجلد عقوبةً للزنا والثانية مرتبطة بالأولى وهي حدّ القذف. فأما الزنا فهو ما يسمى بالفاحشة العلنية في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ...﴾ (النور: ٢٤)، وفي حالة الزنا يزن الجنس على الإنسان ويلح عليه حتى يصبح في وضع نفسي يلغي فيه كل اعتبار للمجتمع فيقترفه بشكل علني دون حياء. فالفاحشة المعلنة "الزنا" هي الفاحشة الوحيدة التي حدّد لها التنزيل الحكيم عقوبة الجلد بعد توفر أربعة شهداء كشرط أساسي لتطبيق هذه العقوبة، ونادراً ما يتوفر الشهداء الأربعة رغم أن هذه

الفاحشة تمارس في كل بلاد العالم، كما تمّ ذكر الزانية قبل الزاني في الآية ليؤكد على أن الموضوع يتعلق بالعلاقة الطوعية بينهما ولا علاقة للموضوع بحالة الاغتصاب. وفي رأينا لا تنطبق هذه العقوبة في وقتنا الراهن إلا على ممثلي الأفلام الإباحية وما شابهها، لأن أغلب سكان الأرض يستنكرونها لأن الفاحشة تمارس فيها علناً وذلك منافٍ للقيم الإنسانية أي مخالف للفطرة الإنسانية، ويتوفر فيها الشهداء بالملايين وليس أربعة فقط، وبالتالي فالواجب فيها العقوبة بالجلد كحق للمجتمع. أما في حال عدم توفر الشهود فتصبح مما بطن من الفواحش ولا تستلزم الحد بل يكتفى فيها بالتوبة والرجوع إلى الله لطلب الغفران الذي يعود الأمر إليه فقط دون غيره. وحفاظاً على كيان المجتمع وتماسكه وصوناً للأعراض فيه من التساهل فيها، شدد الله عز وجل في محكم تنزيله على طلب الشهداء وفرض عقوبة الجلد على القذف عند افتقار القاذف للشهداء في اتهامه للآخرين في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤). وقد تمّ تطبيق حد الزنا والقذف في التاريخ الإسلامي بشكل محدود جداً، بل وطلب ممن اعترف باقترافه هذه الفاحشة أمام الرسول بسحب اعترافه قبل تطبيق الحد عليه فيما نسبت للرسول من أحاديث، إن صحّت. ومن رحمة الله بعباده أنه حدد عقوبة الزنا في التنزيل ولم يتركها للاجتهاد، وإلا لكان الفقهاء قد شددوا على الناس لدرجة أننا كنا سنرى يومياً آلاف الناس تجلد في الطرقات والشوارع.

٣- عقوبة السرقة "القطع"

في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨)، وضع الله عز وجل "القطع" كحد للسرقة، أي قطع أيدي من يقترف هذه الجريمة. وقد فسرت الآية في جل كتب التفسير والفقه على أن معناها ينطبق على المفهوم المادي للقطع ببتر يدي السارق، غير أن القطع مفردة تحتمل معنى آخر غير القطع المادي ويتمثل في "المنع"، وبناءً على هذا المعنى فإن "القطع" في الآية لا يشير إلى عقوبة جسدية، وإنما يشير إلى الكف عن السرقة بدليل قبول توبتهما

بعد اقتراف هذا الفعل، لأنه إذا كان المقصود من الآية القطع كعقوبة جسدية فما فائدة التوبة الواردة في الآية بعد تطبيق العقوبة؟ كما تجدر الإشارة إلى أنه لو كان المقصود من الآية العقوبة الجسدية فلماذا لم يحدد فيها من أين يتم تطبيق القطع بدقة: من الكف أو الرسغ أو الساعد أو الذراع كله، كما تم بيان حدّ عدد الجلدات بمئة جلدة، وحدّ القذف بثمانين جلدة في كلٍّ من الزنا والقذف؟ هذا يدل على أن المقصود بالقطع في الآية هو كف أيدي السارق والسارقة عن السرقة، فهذه بحد ذاتها لا تعتبر عقوبة جسدية بل عقوبة معنوية إذ يتم كف أيديهما عن أذية المجتمع بالسجن، لأن السجن بمثابة ضرب حصار عليهما وحرمانهما من حريتهما وعزلهما عن المجتمع والحياة الاجتماعية، وفي حال إصلاحهما يتم العفو عنهما وتخفف العقوبة عنهما.

هذا هو الحاصل في كل التشريعات الإنسانية في العالم، ومن خلال ذلك تتجسد عالمية الرسالة المحمدية ورحمتها، لأن هذه التشريعات تطبق هذه الرسالة دون علم منها بذلك، لأنها رسالة تتناسب مع الفطرة الإنسانية. فتطبيق هذه العقوبة لا علاقة له بالسيف أو الساطور، لكننا لا نستغرب فهم الأولين لها على هذا الشكل في العصر النبوي وبعده، لأن مستواه المعرفي كان تجسيدي محض، ثم تبنّى الفقه الإسلامي هذا الفهم واعتمده في كتبه وجعل منه حكماً إلهياً بغير حق، غير أن الفقهاء احتاروا فيما بعد في تحديد مستوى القطع مما خلق اختلافاً شديداً بينهم تداولته كتبهم، رغم أن المعنى الحقيقي للقطع في التنزيل الحكيم لا يتعدى أن يكون المعنى الذي أشرنا إليه لأنه يتناسب مع تطور مستوى الوعي الإنساني. مما يدعونا إلى القول إنه لا يوجد في الإسلام ما يسمى في الفقه بقاعدة "المشقة تجلب التيسير"، فهذه القاعدة الفقهية تتنافى تماماً مع مبدأ الرحمة المميّز للرسالة المحمدية لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، فإذا كانت المشقة حالة خاصة لوضع شخص ما، فهي ليست من الرسالة، وبالتالي لا يمكن أن توضع كقاعدة تعمّم على كل الناس. الحقيقة التي ينكرها الفقهاء هي أن هذه القاعدة قد وضعت لأنه فعلاً يوجد في الفقه الإسلامي إصر وأغلال موروثة من التشريعات السابقة على الرسالة المحمدية بناءً على قاعدة ثانية فيه هي قاعدة "شرع من قبلنا شرع لنا"، بحيث تم ضم التشريعات السابقة إلى الرسالة المحمدية التي جاءت أصلاً لوضع هذا الإصر وهذه الأغلال. التنزيل الحكيم لا يتضمن أي مشقة

لأنه جاء بغاية نشر الرحمة على العالمين. وأمثلة ذلك كثيرة في الأحاديث التي نسبت للرسول (ص)، كالحديث الذي رواه البخاري عن ابن عباس: "من بدّل دينه فاقتلوه"، فقد تم فهم مضمون هذا الحديث وفق بقايا الموروث الذي يعني الإعدام المباشر، وهو حكم موروث من شريعة موسى لأن ما جاء في التنزيل الحكيم إنما الحض على عدم سبّ آلهة المشركين حتى لا يسبوا الله في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨). كما أن القتل لا يعني فقط الإعدام المباشر بل يتعداه إلى معاني أخرى كالمقاطعة، هذا المعنى الموجود في قواميس اللغة العربية كلسان العرب يمكن أن يفسر الحديث من خلاله على أنه عند حدوث خلاف أو اختلاف بين الأطراف المتنازعة فقتل المخالف يمكن أن يحدث بمقاطعته، لأن إحداث القطيعة معه يعني عزله وقتله معنوياً بمنع التواصل معه لأسباب سياسية بحتة لا علاقة لها بالدين تماماً. لكن أتباع الرسالة المحمدية في العهد النبوي وبعده من قرون التدوين لم يكن لهم أن يفهموا هذا المعنى بسبب أرضيتهم المعرفية التي كانت سائدة يومها والتي كانت خاضعة لموروث حسي متعمق فيهم. أما نحن، وانطلاقاً من تطور مستوانا المعرفي بالنسبة لهم، فيحق لنا أن نوجه مفهوم مفردة "القتل" إلى معنى المقاطعة دون أن يلومنا أحد على ذلك لأن المفردات تتسم بالتجديد والتطور. وكذلك الأمر بالنسبة لشهادة الزور فقد كان الحكم فيها في التشريعات السابقة - كما رأينا - الإعدام، أما في الرسالة الخاتمة فقد خفف هذا العقاب إلى التوبة. والأمر سيّان بالنسبة لموضوع بر الوالدين، فقد كانت عقوبة الإعدام سارية فيه فتم تخفيف هذا الحكم إلى الموعظة والحض على عدم عقوقهم لقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: ٢٣-٢٤). لكن الفقه الإسلامي أخذ من التشريعات القديمة إصرهم فجعل الولد وماله لأبيه وكأنه متاع أو شيء له للقول المنسوب للرسول: "أنت ومالك لأبيك"، فنتج عن ذلك سلطة أبوية من الصعب الفكاك منها. أما في الرسالة المحمدية ففي حالة العقوق لا يوجد أي عقوبة على ذلك بل يكتفى بالتوبة والاستغفار لقوله: ﴿إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً

صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الفرقان: ٧٠).

هكذا، وبسبب ما تم تلبيسه للرسالة المحمدية من تشريعات حدية سابقة لها، تم الإيقاع بها في فخ تشريعي خطير، وتم تحريف الغاية الأساسية التي جاءت من أجلها هذه الرسالة من خلال تضييقهم وتشديدهم على الناس بما تم إلصاقه بها من تشريعات رغم أن غايتها جاءت كي تكون رحمةً للناس لا العكس. ذلك لأن أسلوب التشديد والتضييق في التشريع هو بمثابة العقوبة المفروضة على الناس، لكن الله رفعها عنهم مع رسالته الخاتمة، ثم جاء الفقهاء بعدها فزوّروا رسالته ظلماً وعدواناً وبغياً منهم وتقوّلاً على الله بغير علم. ولنبيّن عظم المهزلة التشريعية التي يعيشها الفقه لنا فقط أن نشير إلى مثال صغير على ذلك عند إشارتنا إلى الكبائر التي عدّها في كتبه الكثيرة، فنجده يجعل قتل النفس مساوياً للعب النرد، فهل يعقل هذا؟ وكيف يمكن أن تكون هذه مثل تلك؟ وهل يمكن أن يكون لاعب النرد كناكح أمه؟ إلا إذا كان من يقول ذلك يستخفّ بعقولنا ويستهزئ بنا. لهذا نقولها للمرة الألف إن من يرى بذلك يعتبر بالنسبة لنا مشرِّعاً سيِّئاً، ولا يحق له التصدر للتشريع الذي يعتبر مسألة حساسة ولا يجوز فيها التلاعب بمصائر الناس وحياتهم.

الفصل الثالث

قراءة معاصرة للحاكمية

تمهيد

وصف الله عز وجل شريعة موسى التي جاءت حدية، عينية، مرحلية وظرفية، بالإصر والأغلال، بحيث قام بوضع هذه الأغلال ونسخها بالرسالة المحمدية التي جاءت رحمةً للعالمين، وجعل هذه الرسالة الخاتمة بين دفتي المصحف الذي تم تنزيله وحفظه من قبله عز وجل كما صرح به في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). وهذا الحفظ لم يأتِ هباءً منثوراً، بل جاء ليرسّخ النص النظري للرسالة العالمية كي يبقى شاهداً على خاتميتها وعالميتها.

قد يسأل هنا سائل قائلاً: كيف يمكن لهذه الرسالة المحفوظة من رب العالمين أن تتصف بالعالمية، ومع ذلك لا تستوفي في نصوصها كل التشريعات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته اليومية؟

لإزالة هذا اللبس علينا التوضيح أن النص المحفوظ للرسالة بين دفتي المصحف إنما هو نص نظري مجرد، بينما تطبيقاتها العملية خاضعة للجهد الإنساني، وقد حصل تفاعلها الأول مع الواقع في العهد النبوي الذي يمكن اعتباره التجربة الأولى عن إمكانية تطبيق هذا النص المجرد في العالم المادي المحسوس. لهذا فإن النص النظري للرسالة يعبّر عن الصورة المجردة

لها القابلة لآلاف التطبيقات وفق الشروط الزمكانية للمجتمعات وظروفها.

وبما أن هذا النص لا يمكن أن يحوي كل تفاصيل التشريعات التطبيقية التي يحتاجها الإنسان في حياته، لأنها متغيرة الظروف وإن كان أساسها ثابتاً؛ فقد تفطن الصحابة الخلفاء لذلك وقاموا بالتشريع لأنفسهم لتنظيم حياتهم تأسّياً بالنبي (ص) في اجتهاداته التي قام من خلالها – من مقام النبوة – بالتشريع لضبط مجتمعه. لكن علينا أن نعلم أن كل اجتهاداته (ص) واجتهادات من جاء بعده من الصحابة ليست ديناً بالأصل وغير ملزمة لأحد، غير أن الفقهاء والأئمة قاموا بتحنيط هذه الاجتهادات كلها بجعلها دستوراً إلهياً موازياً للرسالة الموحاة، فجمعوها فيما أسموه بكتب الفقه الإسلامي الذي صار كالسيف المسلط على رقاب المؤمنين من أمة محمد (ص).بمنعهم من التشريع لأنفسهم إلا في دائرة هذا الفقه، وتحوّل تباعاً المفتي من مجرد مجتهد لعصره إلى موقع عن الله يشرّع لأهل زمانه ولمن بعدهم بالتحليل والتحريم لهم، رغم أن الله فقط هو صاحب الحق في التحليل والتحريم للإنسانية جمعاء لأن التحريم شمولي وأبدي، ويظل ساري المفعول إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، أو إلى أن يبعث الله رسولاً جديداً يلغي بعض التحريمات أو يضيف إليها تحريمات أخرى، لكن الرسول (ص) هو خاتم الأنبياء والمرسلين وبالتالي فليس هناك رسول بعده يقوم بذلك، وهكذا فإن المحرمات التي جاء بها تم ختمها نهائياً بلا زيادة أو نقصان. وانطلاقاً من هذا التسلسل المنطقي فإنّ تحريم التدخين يحتاج إلى رسول جديد بعد الرسول (ص) عنده برهان من الله، وطالما لا رسول بعده فإن التدخين ليس بحرام وإنما يحتاج إلى المنع، وهي مهمة ترجع إلى السلطة التشريعية التي تبتُّ فيه وتسنّ له القوانين لكن في إطار تنظيم الحلال لا أكثر لأن التدخين حلال.

لكنّ لجان الإفتاء أو ما يسمى باللجان الشرعية التي جعلت من نفسها عملياً ظل الله في الأرض بحكم أنها توقّع عن الله باعتبارها المفتي الشرعي الوحيد في المجتمع الإسلامي كما وصف ابن القيم الجوزية المفتي بأنه "الموقع عن الله" الذي ينوب عن الرسول الأعظم كما وصفه الشاطبي بقوله: "القائم عن الرسول". فأصبح من يحيد عن "الفقه الإسلامي" ويسمح لنفسه بالاجتهاد وفق ما تقتضيه متطلبات مجتمعه ومعطيات عصره كالأنظمة الوضعية وبرلماناتها، يوضع في زمرة "من لم يحكم بما أنزل الله" ويتم نعتهم بوصف (الكافرين – الظالمين – الفاسقين)، لأن القائمين على المنظومة التراثية قاموا بتقديس كل الموروث الفقهي،

فأغلقوا بذلك باب الاجتهاد بالمعنى الحقيقي له وأبقوا الباب مفتوحاً فقط للقياس[1]، أي قياس الشاهد على الغائب، هذا القياس الذي أوقعنا في قياس مزدوج لأننا نقيس على الفقهاء كالشافعي وغيره، فالقياس الأول قياس شاهد بغائب والقياس الثاني قياس الشافعي على العمل النبوي فهو قياس غائب على غائب، حتى وجدنا أنفسنا في أزمة تشريعية أُحمِّل الفقه الإسلامي تبعاتها لأنه رماها في غيابات التخلف بسبب صياغته للعقل الجماعي والفردي وجعله عقلاً قياسياً رجعياً عاجزاً عن إنتاج المعرفة، بعد أن حاصر العقل العربي واعتقله فكرياً.

انطلاقاً من هذه الأزمة التي نرى أثر ويلاتها على أمتنا وتسببه لها من خيبات متكررة جعلت منها عاجزة عن النهوض بنفسها لرسم طريق حياة مشرّف لها، رأينا أن من الواجب علينا - إحقاقاً للحق - أن نوضح الرؤية الصحيحة لمفهوم الحاكمية انطلاقاً من التنزيل الحكيم وقراءتنا المعاصرة له. ونحن نقصد اعتمادنا على آيات الرسالة (أم الكتاب) مع تفصيلها وليس آيات النبوة (القرآن والسبع المثاني) انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، لأن الحاكمية لها علاقة مباشرة بالتشريع (مقام الألوهية)، لنبين الأمور التي انفرد بها الوحده عز وجل في التشريع للإنسانية بحيث نصف من لم يحكم بها (كافر أو ظالم أو فاسق)، وتأسيس هذا المفهوم بناءً على خاتمية الرسالة وعالميتها وصلاحها لكل الناس بغضّ النظر أكان من أتباع الأمة المحمدية أم من غيرهم، وبغض النظر أيتعلق الأمر بمجلس إفتاء أم برلمان أم استفتاء أم حكم فردي ديمقراطي أو ديكتاتوري ديني أو علماني، وكذلك بغضّ النظر إن كان فرداً أو مجموعة أو جمعية أو دولة، لأننا نرى أن الإسلام دين عالمي وليس ديناً شرق أوسطياً. ولتوضيح رؤيتنا الخاصة للحاكمية علينا أن نقدّم من خلالها المعنى الصحيح للحرام، كي تتضح بعدها اللوحة المعرفية التي نريد تقديمها للقارئ لحل إشكالية من أصعب الإشكاليات التي تعاني منها المنظومة التراثية.

أولاً - الحاكمية الإلهية

الحرام لغةً - حسب **معجم مقاييس اللغة** -: "الحاء والراء والميم أصلٌ واحد، وهو المنْع

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة**. دار الساقي، ٢٠١٢، بيروت.

والتشديد"، وأول ما تم ذكره من الناحية التاريخية في التنزيل الحكيم كان في قصص إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ (إبراهيم: ٣٧). فالآية تم فيها ذكر الحرام لأول مرة من حيث المعنى المكاني للحرام[1] وليس من حيث المعنى السلوكي له، لأن ذكر الحرام كسلوك إنساني ظهر لأول مرة مع إسرائيل (يعقوب) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُواْ بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣). وحسبما تبينه الآية فإنه لم يتم فيها تحريم أي سلوك، بل تبين أن التحريم تم من طرف بني إسرائيل بمنع بعض الأطعمة على أنفسهم، وهكذا فلا يعدّ هذا المنع تحريماً إلهياً، لأن وضع الحرام في التشريع الإلهي لم يكن قد تمّ وضعه بعد من قبل الله عز وجل عند تنزيله التوراة كما تخبرنا به الآية. بهذا نؤكد أن الحرام كمفهوم تشريعي، أي خاص بالسلوك الإنساني، لم يُذكر نهائياً مع كل من نوح وهود وصالح وشعيب ولوط عليهم السلام، بل ظهر لأول مرة مع موسى عليه السلام. كما أن أول ما ظهر مفهوم الفاحشة فيما يتعلق بالتقييم الإلهي للسلوك الإنساني كان على عهد لوط في قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ (العنكبوت: ٢٨)، حيث تم في هذه الآية ولأول مرة ذكر الفاحشة المتعلقة بالشذوذ الجنسي (ذكر مع ذكر)، أما بقية الفواحش فلم تذكر حتى عهد موسى، إذ جاءت المحرمات في كتابه على شكل عقوبات كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٦)، وحتى الوصايا العشر بالنسبة لموسى جاءت على شكل أوامر ونواهٍ ولم تأت بأسلوب تحريم، لأنها ابتُدئت بعبارة: (اتّبع تعاليم الرب إلهك) وهي التي سماها الله عز وجل في محكم تنزيله بالفرقان لأنها المشترك الأساسي بين الرسالات الثلاث التي جاء بها كل من موسى وعيسى ومحمد.

١ لمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع يرجى الاطلاع على كتابنا **القصص القرآني**، الجزء الثاني، الصادر عن دار الساقي، ٢٠١١، بيروت.

أ- مفهوم الحرام في الرسالة المحمدية

القول بعالمية وشمولية الرسالة المحمدية وخاتميتها يقتضي أن يحمل الحرام فيها طابع الأبدية والشمولية والعينية. فأما الأبدية فمستوحاة من مفهوم الخاتمية، والشمولية من مفهوم العالمية، بينما العينية فجاءت لبناء الرحمة بتحديد المحرمات وحصرها وتوضيحها تخفيفاً على الإنسانية. وبما أنه قال في محكم تنزيله: ﴿يُحرم عليكم الخبائث﴾، والتحريم من أشد أنواع المنع، فتصبح بذلك الخبائث هي المحرمات في التنزيل الحكيم، وبهذا فإن كلاًّ من: الشرك، قتل النفس، الفواحش، عقوق الوالدين وشهادة الزور تعتبر من الخبائث مع بقية المحرمات الأخرى. علماً أن الخبائث جمع لمفردة "خبيث" وهو - لغةً - ضد الطيب، وطالما أن الطيب هو ما تطيب له النفس وترتاح به فالخبث هو عكس ذلك وهو ما تفسد به النفس وتفقد معه راحتها وطمأنينتها سواء من الناحية الجسدية أو الوجدانية أو الفكرية، والله رأفةً بعباده أحلّ لهم الطيبات لقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ...﴾ (المائدة: ٤)، لأنه عز وجل من تمام رحمته لا يحرم عليهم إلا ما يمنع عنهم راحتهم وطمانينتهم، لأن الدين الإسلامي دين فطرة ولا يمكن أن يخالفها لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠). لذا فإن الشعائر لا تدخل في دائرة الفطرة لأنها لا تتناسب معها، ولهذا السبب فهي من أركان الإيمان وليست من أركان الإسلام. والرسالة المحمدية جاءت لتساعد البشر على الوصول إلى أسمى مراتب الرقيّ الإنساني. فالتحريم الوارد في رسالته الخاتمة يقصد به الامتناع عن الخبائث لأنها تعرقل مسيرة الإنسان في رحلته لتطوير نفسه ورفعها من مستوى الحيوانية البهيمية إلى مستوى الرقي والتحضر، وهذا التحريم شمولي وأبدي، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك رسالة تنسخه لأنه جاء في خاتم الرسالات.

وهذا ما يدفعنا إلى استنتاج أمر في غاية الأهمية وهو أن مفهوم عبارة "إن الحكم إلا لله" الواردة في قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٠)، إنما يقصد به

أن يكون الحكم لله في توحيده في ألوهيته وعدم الإشراك به وفق منظور العبادية وليس العبودية، أي بعبادته بمطلق الحرية والاختيار واتباع صراطه المستقيم الذي جاء متناغماً مع الفطرة الإنسانية بكل طواعية بالامتناع عن محرماته بطيب نفس. فحكم الله يظهر في محرماته التي لا يحق لأحد تحليلها بعده أو الإضافة إليها، وفيها تتجلى حاكمية الله المطلقة التي يمنع تجاوزها بتاتاً. وتبعاً لذلك فإنه لا يحق لأيّ أحد كان، فرداً أو جماعة، سواء على مستوى الاجتهاد الشخصي أو على مستوى الجماعاتي، التحريم أو تحليل محرمات الله، أي يمنع منعاً باتاً لأي فقيه كان أو مجلس فقه أو برلمانات أو مجالس الاستفتاء، ضمن نظام ديكتاتوري أو ديمقراطي أو ملكي...، أن يضيف إلى المحرمات محرماً آخر بتحليل ما حرّم الله أو يحلّل ما حرّم الله، فذلك تعدٍّ على حاكمية الله وشرك بألوهيته لأن الألوهية مرتبطة بالتشريع ارتباطاً مباشراً، والشرك بها هو التقوّل على الله بتحليل محرماته أو تحريم ما أحلّ لعباده. وهكذا فإذا اجتمعت مجامع الفقه كلها ومجالس البرلمانات والاستفتاءات أوالجمعيات والنقابات على اختلافها على تحريم التدخين، فأحسن ما يرد عليهم به هو: "تباً لكم، من منحكم حق التحريم؟" لأن الله حدّد محرماته وحصرها في رسالته الخاتمة، وأي تحريم آخر يتطلب رسالة أخرى بعد الرسالة المحمدية. فالتحريم من اختصاص رب العالمين فقط تفرّد فيه من مقام ألوهيته. وتحريم التدخين يأخذ الطابع الأبدي الشمولي، أي أن كل أهل الأرض الذين سيولدون بعد عشرات آلاف السنين لا يحل لهم التدخين، وهذا تقوّلٌ على الله وزورٌ وبهتانٌ عليه لأنه لم يحرمه عز وجل في محكم تنزيله ولا يحق لأحد التحريم أو التحليل بدلاً عنه. وينبني على ذلك أن اتباع من يحرّمون ما أحل الله في فتاويهم يعتبر شركاً بألوهية الله لإشراك غيره له في التحريم، لهذا قال عز وجل (إن الحكم إلا لله)، لأن التحريم لا يكون إلا لله وحده عز وجل ويتمظهر في محرماته، بحيث تدخل فتاوى التحريم الصادرة عن الفقهاء والمفتين قديماً وحديثاً في دائرة (ما لم ينزل به سلطاناً) لأنه جاء فيها تحريم ما أحلّ الله. فالله ختم محرماته كالختم الذي يوضع بعد المصادقة على مرسوم رئاسي أو ملكي – ولله المثل الأعلى – بحيث لا يُسمح لأحد من بعده بتعديل هذا المرسوم إلا واضع الختم نفسه، وفي هذا تتمثل صفة الخاتمية للرسالة.

ب- المحرّمات وتفصيلها في التنزيل الحكيم

جاءت المحرّمات معدودة ومحددة في التنزيل الحكيم في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ:

﴿١- أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا

٢- وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

٣- وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

٤- وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

٥- وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ

ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)،

﴿٦- وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

٧- وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا

٨- وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى

٩- وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

تتضمن هذه الآيات الثلاث الفرقان الذي جاء إلى موسى وهو نفسه الذي أرسل به محمد (ص) في رسالته الخاتمة، بحيث تبعت الآية السابقة من سورة الأنعام (١٥٣) بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٤). هذه التعليمات وردت في كتاب موسى على شكل أوامر ونواه، فالإيجابي منها جاء على شكل أمر، بينما ورد السلبي على شكل نهي، ويصبح الفرق في هذه الوصايا بين موسى ومحمد (ص) من بعده يكمن أنه بناءً على كون الرسول محمد (ص) هو الخاتم ورسالته خاتمة الرسالات فإن ذلك يقتضي أن يتم فيها رفع درجة كلٍّ من الأمر والنهي إلى التحريم، لهذا افتتح عز وجل ذكر المحرمات في بداية الآية (١٥١) من سورة الأنعام بقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ...﴾ ليبيّن أنه قد تم في رسالته (ص) ختم المحرمات كلها وإغلاقها، وبالتالي لا تحريم بعدها إلى يوم الدين، ومن فعل ذلك فمتعدٍّ على حق من

حقوق الله ومشرك بألوهيته. أما بقية المحرمات فجاءت على الشكل التالي:

١- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٢٣-٢٤)،

٢- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾ (المائدة: ٣)،

٣- ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)،

ولنأخذ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

من هذه الآية نستنتج آخر محرمين تم ذكرهما في التنزيل الحكيم وهما:

٤- ﴿وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾،

٥- ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

بهذه المحرمات الـ(١٤) ختم باب التحريم نهائياً وأغلقه، وجاء تفصيلها وشرحها للناس في التنزيل الحكيم على النحو التالي:

تقتضي حاكمية الله أن يبين سبحانه عز وجل للناس ما حرّم عليهم ويفصله لهم تمام التفصيل حتى ينصاعوا إلى حاكميته بدراية ومعرفة، وحتى يعبدوه حق عبادة بتجنّب محرماته التي ختمها لهم و لم يسمح لأحد بالتدخل فيها لا بالزيادة ولا بالنقصان، لأن فيها تتجلى عبادية الناس لله وارتباطهم الطوعي والمباشر به في الالتزام بها حبّاً لله واحتراماً لحاكميته. وطالما أن هذه المحرمات من عند الله فإن تحديدها وتحديد تفصيلاتها لا بد وأن يكون في الكتاب حصراً فلا علاقة لها بالأحاديث والمرويات وما تعجّ به كتب

الفقه من أحكام لأنها لا تحتاج إلى شرح من خارج دائرة التنزيل الحكيم. فالله صاحب الحاكمية المطلقة في محرماته لأنه لم يوكل أحداً غيره لتعدادها وتحديدها وحصرها وتفصيلها مبيّناً ذلك صراحةً في محكم تنزيله في قوله تعالى:

- ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (فصلت: ١)،
- ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧)،
- ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (الأنعام: ١١٤).

الآية (١) من سورة فُصِّلت تبين أن الله عز وجل قد أحكم كتابه أي (أم الكتاب) ثم فصله، مما يعني أن الآيات المحكمات الواردة فيه جاءت مفصّلة في آيات التفصيل، فالآية توضح صراحةً أن هناك آيات محكمات وهناك آيات مفصّلات. وبما أن آيات المحرّمات قد تمّ تفصيلها كلها في الكتاب مصداقاً لقوله تعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ...﴾ (الأنعام: ١١٩) لأن التفصيل جاء للمحرمات صراحةً، فهذه الأخيرة من هذا المنطلق كلها آيات محكمات وتوجد في (أم الكتاب) وهي الجزء الرئيس من الكتاب المحكم بالإضافة للشعائر والحدود (كالإرث والطلاق والسرقة...)، على عكس ما ذهب إليه الفقهاء في تفسيرهم لقوله: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، إذ يرون أن الإحكام متعلق بكل آيات المصحف، بمعنى أنه محكم في الصياغة، ونحن نتساءل هنا: إذا كان الأمر كذلك فما معنى تتمة الآية (ثم فصلت)؟ وما الذي تمّ تفصيله؟

هذا ما يجعلنا ندرك أن كلامهم غير صحيح وينمّ عن عدم فهم لكتاب الله عز وجل، لأنه لا يمكن أن تكون كل آياته محكمة ومفصلة في آنٍ واحد، فهذا غير منطقي، وبالتالي يتوجب أن تكون هناك آيات محكمات هي "أم الكتاب" وآيات لا محكمة ولا متشابهة هي التي تفصل الآيات المحكمات وتشرحها. وبما أن آيات المحرمات محكمات وهنّ من "أم الكتاب" فإن آيات تفصيلها هي لا محكمة ولا متشابهة، وتكمن مهمتها في شرح المحرمات وبيانها للناس، وذلك من تمام العدل الإلهي الذي لا يسمح بأن يعبد الله إلا بما أوضح وبيّن في كتابه حتى لا يترك أي مجال للّبس في دينه، ويغلق الباب تماماً أمام الدجالين ومرتزقة الدّين للعبث فيه والتلاعب بمصائر الناس بأخذ شرعيتهم منه،

فكان لزاماً أن يكون تفصيلها في كتابه عز وجل.

١- أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا

تمّ تحريم الشرك ومنعه بشدّة لما فيه من إنقاصٍ لعظمة الله وقلة احترام لمكانته العُليا سبحانه لذ قال عز وجل في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾. وحتى يتجنب الإنسان هذا الضلال فعليه أن يدرك تماماً كيف يتجنب الشرك بالله، وحتى يساعده الله عز وجل في ذلك فصَّل وشرح له كيفية تجنب الشرك من خلال آيات التفصيل التالية:

- ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢)،
- ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦)،
- ﴿لاَّ تَجْعَل مَعَ اللّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولاً﴾ (الإسراء: ٢٢)،
- ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ (الإسراء: ٣٩)،
- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠)،
- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ (الحج: ٣٤)،
- ﴿فَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٣)،
- ﴿وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨)،
- ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: ١٥).

فليتأمل القارئ الكريم آيات التفصيل هذه المتعلقة بتحريم الشرك بالله، فيجد أنّ

المحاور التفصيلية لتحريم الشرك تدور حول تحريم الشرك بمقام الألوهية ولا علاقة لها بمقام الربوبية، لأنَّ جلها تدور حول هذا المقام الذي تندرج تحته مسألة العبادية التي حرم الله عز وجل في محكم تنزيله أن تكون لغيره، وذلك ما نجده في الآيات السالفة والتي جاء فيها طلب توجيه العبادة له وحده بصيغة الأمر كما في قوله: ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا...﴾ في الآية (٣٦) من سورة النساء، وقوله: ﴿...وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ في الآية (١١٠) من سورة الكهف. ولأن الدعاء وطلب الرزق أمران مرتبطان مباشرةً بمسألة العبادية فقد حرّم الله عز وجل أن يوجّه الدعاء لغيره بصيغة المنع كما في قوله: ﴿فَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ﴾ في الأية (٢١٣) من سورة الشعراء والآية (٨٨) من سورة القصص، كما حرّم أن يطلب الرزق من غيره في كل من الآية (٢٢) من سورة البقرة والآية (٣٤) من سورة الحج. وهكذا يدرك الإنسان أن عليه ألاَّ يشرك بالله في عباديته بعدم التوجه إلى غيره في الدعاء وطلب الرزق بل يجب إخلاص ذلك له وحده سبحانه عز وجل.

٢- وبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

برّ الوالدين قيمة متجذّرة في الفطرة الإنسانية، ومن طبيعة الإنسان البرّ بوالديه، ولا يتم الحياد عنها إلا في حال إصابة هذه الفطرة بتشوهات نتيجة تغلب بعض الشهوات البهيمية فيه على الفطرة الإنسانية، أو تغلب بعض الظروف المحيطة به عليه. في هذه الحالة قام التنزيل الحكيم بجعل عقوقهما من المحرمات لإعادة الفطرة إلى حالتها الإنسانية السليمة، مع تفصيله وبيانه لكيفية برّهما حتى يعِ الإنسان تماماً كيف يبرّ بهما ويحافظ على رضاهما لأن رضى الله عز وجل من رضاهما، ويفصل ذلك في قوله تعالى:

- ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦)،

- ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: ٢٣-٢٤)،

- ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: ٨)،

- ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: ١٤-١٥)،

- ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأحقاف: ١٥).

قام التنزيل الحكيم بتفصيل بر الوالدين في الآيات السابقة موضحاً أنّ برُّهما يكون بالإحسان إليهما كما أشارت إلى ذلك الآيتان (٣٦) من سورة النساء و(٢٣) من سورة الإسراء. ثم تستمر الآية (٢٤) من سورة الإسراء في تفصيل وشرح كيفية تحقيق هذا الإحسان بالوالدين بتجنّب نهرهما وخفض جناح الذل لهما رحمة بهما عند بلوغهما سن العجز، وشكركهما على ما بذلاه من جهد وتضحيات في سبيل تربيته كما تشير إليه الآية (١٥) من سورة الأحقاف، مع مطاوعتهما فيما يريدانه بحب وكرامة ودون إكراه أو إجبار، بشرط ألاّ تتم مطاوعتهما عند طلبهما من الإنسان الشرك بالله، إذ في هذه الحال يجوز عقوقهما وعصيانهما في مطلبهما مع مصاحبتهما في الدنيا بمعروف أي عدم مقاطعتهما كما توضحه الآيتان (١٤-١٥) من سورة لقمان.

٣- ولاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

يدور الكلام هنا حول قتل الولد بعد الوضع خشية الإملاق، وهو من أصل "ملق" ومعناه - حسب ابن فارس -: "أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على (تجرُّد) في الشيء ولين. قال ابن السكّيت: المَلَق من التملُّق، وأصله التَّليين. والمَلَقَة: الصَّفاة المَلْسَاء. ويقال الإملاق: إتلافُ المال حَتَّى يُحوِج. والقياس واحد، كأنَّه تجرَّدَ عن المال". إذ كانت العرب قبل البعثة المحمدية تقتل المولود من أجل توفير الطعام، وهذه الحالة تختلف عن حالة الإجهاض لأن الاجهاض يتم فيه إسقاط الجنين قبل الوضع كما هو معلوم، بعكس

هذه الحالة التي يتم فيها قتل المولود بعد ولادته. وقد حرّم التنزيل الحكيم قتل الأولاد خشية الإملاق وقام بتفصيل هذا التحريم في قوله:

- ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُواْ أَوْلاَدَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ اللّهُ افْتِرَاء عَلَى اللّهِ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٠)،

- ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٣١).

كنّا بيّنا سابقاً أن الله عز وجل قد فصّل تحريم الشرك بالله بالتوضيح أن تجنب الشرك يتم بإخلاص العبادة له وتوجيه الدعاء له وطلب الرزق منه وحده دون غيره. وبما أنه قد حرّم قتل الأولاد خشية الحاجة والإملاق فقد فصّل وشرح سبب هذا التحريم ببيان أنه طالما أنه عزّ وجلّ هو الرزاق لا غيره، فبالتالي لا حاجة لقتل الأولاد خوف الإملاق لأنه سيرزقهم جميعاً كما توضحه آيات التفصيل السابقة. وعلى هذا الأساس يعتبر قتل الأولاد خوفاً من المجاعة جريمةً يعاقب عليها القانون في كل دول العالم.

٤- ولاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

الفواحش جمع فاحشة وهي - حسب ابن فارس - من أصل فحش وهي كلمة: "تدلُّ على قُبح في شيء وشَناعة. من ذلك الفحْش والفَحْشاء والفاحشة. يقولون: كلُّ شيء جاوَزَ قَدْرَه فهو فاحش؛ ولا يكون ذلك إلاّ فيما يُتَكَرَّه". ومعنى ما يُكره أي ما تأنفه الفطرة الإنسانية السليمة التي لم يشبها أي خلل. والفواحش منها الظاهرة ومنها الباطنة، فأما الباطنة منها فهي العلاقات الجنسية المبنية على أسس غير سليمة حتى وإن لم يدرِ بها المجتمع سواء كانت بين أنثى وذكر أو بين ذكر وذكر، وهي ما يسمى اللواط، أو بين أنثى وأنثى، وهي ما يسمى السحاق. أما إذا مورست هذه الفواحش علناً وصارت ظاهرة فتسمى زناً بالنسبة للعلاقة بين ذكر وأنثى، ولواطاً علنياً بالنسبة للعلاقة بين ذكر وذكر، وسحاقاً علنياً بالنسبة للعلاقة بين أنثى وأنثى. وقد فصّل التنزيل الحكيم تحريم هذه الفواحش على النحو التالي كما في قوله تعالى:

- ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ من نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً * وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ١٥-١٦)،

- ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٣٢)،
- ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ * الزَّانِي لا يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنكِحُهَا إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢-٣)،
- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ٥-٦)،
- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المعارج: ٢٩-٣٠)،
- ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور: ٣٣).

حرّم التنزيل الحكيم الاقتراب من الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وفعل "الاقتراب" يعني التوجّه إليها عن سابق إصرار وترصّد وهو محرّم بصريح النص. وقد جاءت آيات التفصيل السالفة الذكر لتشرح أمرين اثنين متعلقان بتحريم الاقتراب من الفواحش وهما:

- **الأول**: خاص بتوضيح طرق الوقاية من الوقوع فيها متمثلةً في الحث على حفظ الفروج كما تبينه الآيتان (٥-٦) من سورة المؤمنون، والآيتان (٢٩-٣٠) من سورة المعارج، والدعوة إلى التعفف كما تبيّن الآية (٣٣) من سورة النور، باعتبار هذه الطرق وقائيةً وحاميةً من الوقوع في الفواحش سواء خفيةً أو علناً.
- **الثاني**: يبيّن الأمر الثاني الذي تشير إليه آيات تفصيل تحريم الاقتراب من الفواحش إلى العلاج اللازم في حال حصوله، وذلك باستشهاد أربعة شهداء بالواقعة كما تبيّنه الآية (١٥) من سورة النساء. وفي حال ثبوت الشهداء الأربعة فإن الآيات تبيّن طرق التعامل المختلفة مع الوضع، سواء بإمساك من تأتي الفاحشة من النساء في البيت حتى يتوفاها الموت أو يجعل الله لها سبيلاً، والسبيل هنا هو أن تتعهد الفتاة بعدم العودة

لممارسة الفاحشة ومن ثَمَّ يُخلى سبيلها. كما تبين أنه في حال ثبوت الفاحشة وشهد عليها أربعة شهداء فيتم تطبيق حدّ الجلد على من مارسها بمائة جلدة كما تبيّنه الآيتان (٢-٣) من سورة النور[1].

٥- وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ

تمّ تحريم قتل النفس الإنسانية بصيغة مضاعفة في التنزيل الحكيم بناءً على ما ورد في بداية الآية (١٥١) من سورة الأنعام الخاصة بالمحرمات في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿...وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ...﴾، ونفهم من هذا التكرار أن الأساس في الكائن الحي بشكل عام والإنسان بشكل خاص هو التحريم لهذا يحتاج تحليله للنص. وهذا النص هو آيات التفصيل التي جاءت لبيان الحالات التي يحلّل فيها قتل النفس، سواء بالنسبة للكائنات الحية غير الإنسانية التي ورد تفصيل تحليلها في قوله تعالى:

- ﴿...وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعَامُ...﴾ (الحج: ٣٠)،
- ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ﴾ (المائدة: ٩٦)،
- ﴿...أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ...﴾ (المائدة: ١).

أو في النفس الإنسانية التي لم يتمّ ذكر تحليل قتلها مباشرةً في التنزيل الحكيم لشدة حرمتها التي وردت مرتين اثنتين، بل تم فيها الاكتفاء فقط بذكر الاستثناء في تحريم القتل عندما يكون بالحق كما جاء في قوله تعالى: ﴿...وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ...﴾ (الأنعام: ١٥١)، ثم قام بتفصيل وشرح حالة قتلها بالحق في قوله تعالى:

- ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣)،
- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَن يَقْتُلْ

١ تم شرح موضوع الفواحش الظاهرة منها والباطنة وحدها وحكمها بالتفصيل في كتابنا **الكتاب والقرآن: رؤية جديدة**.

مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٢-٩٣)،

تبيّن الآية (٣٣) من سورة الإسراء أن الحق الذي يبيح قتل النفس هو حالة قتل نفس بنفس عمداً وعن سابق إصرار وترصّد، فالقاتل الظالم يستحق القتل عند عدوانه على المقتول المظلوم، مع حق ولي المظلوم في عدم الإسراف في القتل لأن الإسراف كما ذكرنا هو الوقوع في الحرام، واجتناب الإسراف يكون بأخذ حق المقتول المظلوم من القاتل الظالم نفسه دون سواه من معارفه أو أقاربه. أما الآيتان (٩٢-٩٣) من سورة النساء فتبين حالة ثانية يقع من جرّائها القتل وهي حالة القتل الخطأ، وفي هذه الحالة لا يقع حدّ القتل على القاتل بل يُكتفى منه بتحرير رقبة أو صيام الكفارة، وذلك يظهر سماحة الرسالة المحمدية التي جاءت لمحاربة كل أنواع التنافر بين الناس، وأزالت ما يُعرف بالأخذ بالثأر وما يجنيه من سفك للدماء حتى ولو كان القتل حصل عن طريق الخطأ، فالقاتل المخطئ لا يُقتل من قبل ولي المقتول لأنه لم يقم بفعل القتل قصداً وبالتالي فلا إثم عليه. هذه النقطة حساسة جداً لأنها تبيّن قدسية النفس البشرية وعظم حرمتها عند الله عزّ وجل لأن القاتل المخطئ رغم أنه قام بفعل القتل إلا أنه لم يقم به عن قصد وبالتالي حرّم التنزيل قتله لهذا أردف الآية (٩٣) بقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾، فهذا المقطع من الآية يوضح أن ولي المقتول الخطأ لو أصر على أخذ الثأر من القاتل المخطئ فإن جزاءه يكون من عند الله لبشاعة تصرفه وانتهاكه لمحرم.

أما آية القصاص في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى...﴾ (البقرة: ١٧٨)، فهي ليست من الرسالة ولا علاقة لها بالتشريع بل هي من القصص المحمدي وخاصة بحالة الحروب وبشكل أساسي في الحروب القبلية والعشائرية منها، أما الحروب العادية فقد ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤)، لأن للحروب قواعد تضبطها تختلف تماماً عن التشريع المدني للمجتمع، وهذه الآية جاءت لبيان قاعدة حربية تحقق العدل على خلاف قوانين الحرب لدى اليهود مثلاً المجموعة

في **العهد القديم** في "سفر التثنية"، والتي تحدد لهم أسلوب الاستيلاء على المدن وأسلوب التعامل مع أهلها:

أ- "حين تقترب من مدينة لكي تحاربها استدعها للصلح. فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد لك. وإن لم تسالمك، بل عملت معك حرباً، فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف. وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كل غنيمتها، فتغنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك. هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هذه. وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبعد منها نسمة ما" (التثنية: ٢٠، ١٠-١٦).

ب- "اقتلوا كل ذكر من الأطفال. وكل امرأة عَرَفت رجلاً بمضاجعة ذكر اقتلوها. لكن جميع الأطفال من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر أبقوهن لكم حيات" (التثنية: ٣١، ١٧-١٨).

ج- "فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم، وتمحون جميع تصاويرهم، وتبيدون كل أصنامهم المسبوكة وتخربون جميع مرتفعاتهم" (التثنية: ٣٣، ٥٢).

إن التأمل في هذه البنود الثلاثة يجرّنا إلى الحديث عن موضوع في غاية الأهمية، يتعلق بالقتل الجماعي الذي طبّقه الرسول (ص) على ذكور بني قريظة وسبيه لنسائهم وأطفالهم، وما أثير حول هذا الموضوع من البلبلة والجدل بين أوساط المهتمين سواء ممن وصف هذا التصرف بالوحشية أو من علّله بكونه جاء كعقوبة لهم على خيانتهم التي تسردها كتب التاريخ بتفاصيلها. رغم أن حقيقة الأمر مختلفة كلياً عمّا سبق ذكره لأن الأمر بكل بساطة يمكن تفسيره على أن النبي (ص) عامل بني قريظة وفق ما جاء في قوله تعالى:

- ﴿وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (الأحزاب: ٢٦)،

- ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ

بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٤)،

فالآيتان من القصص المحمدي تبينان قوانين الحرب التي كانت سائدة على عهده (ص)، بحيث منّ على غير اليهود بمعاملتهم بشريعته المفعمة بالرحمة التي جاءت في رسالته، أما بنو قريظة فقد طبّق عليهم أشد العقاب بحيث عاملهم بشريعتهم، وطالما أن القصص جاء للعبرة والاعتبار وليس لأخذ التشريعات منه، فما يمكن استخلاصه من هذه الحالة هو أنه في حالة الحرب وفي حال الانتصار على العدو يحق للمنتصر أن يطبق على الفريق المنهزم شريعته في الحرب، وهذا ما فعله النبي (ص) تماماً مع بني قريظة. بينما الرسالة الخاتم فقد جاءت رحمةً للعالمين حتى في الحروب كما تبيّنه بقية آية القصاص (١٧٨) من سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. ولهذا كانت تلك المرة الوحيدة والأخيرة التي مارس فيها النبي (ص) عقوبة القتل الجماعي لأن الله عز وجل جعل عقوبة القتل الجماعي من اختصاصه فقط، لأنه هو صاحب الحق الوحيد في ذلك كما في قوله:

- ﴿مَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ * فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ * فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النمل: ٥٠-٥٢)،

- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ (محمد: ١٠)،

- ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا * فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾ (الفرقان: ٣٥)،

هذه الآيات تبين أن الله عز وجل هو من كان يتكفل بإسقاط العقوبة الجماعية على قوم ما سواء قوم نوح أو لوط أو موسى، ولم يطالب الإنسان بتطبيقها، وهذا من تمام عدله ورحمته، لهذا لا نجد إلا حادثة بني قريظة كاستثناء تاريخي مارسه النبي (ص) وفق ظروف معينة بأمر إلهي ورد في الآية (٢٦) من سورة الأحزاب ولا يؤخذ منه أي تشريع لأنه تاريخي، ولا علاقة له بالرسالة التي تتصف بالرحمة التي غفل عنها الكثيرون فرموا بالأمة الإسلامية في غيابات الضياع بين أنياب الوحشية والهمجية باسم الأيديولوجيا

الدينية أو أيديولوجيات أخرى. ونحن إذ ننظر الآن إلى التشريعات العالمية نجدها جلها تحرم استعمال أسلحة الدمار الشامل، وذلك يتماشى تماما مع رحمة الرسالة الخاتمة.

٦- وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

لم يحرم الله عز وجل الاقتراب من مال اليتيم أصلاً، بل حرم الاقتراب منه بقصد الإسراف والتبذير، لأن اليتيم إذا كان لديه مال عن طريق الميراث أو الوصية أو غيرها، وهو في مرحلة ما قبل النضج، فإنه لا يحسن التصرف فيه ويحتاج إلى من يرعاه ويدير له ماله. وإذا كان الولي عنه مقتراً فيمكنه الاقتراب من مال اليتيم الذي تحت رعايته للإنفاق على نفسه والاعتناء به بشرط عدم المبالغة والتمادي في ذلك بل المطلوب توفر المعقولية في الاقتراب من مال اليتيم لقوله تعالى: ﴿إلا بالتي هي أحسن﴾، ولهذا فصل كيفية الاقتراب من مال اليتيم حتى يبلغ أشده في آيات التفصيل التالية:

- ﴿فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاء اللهُ لأعْنَتَكُمْ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠)،

- ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُواْ الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا * وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾ (النساء: ٢-٣)،

- ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا * وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٥-٦)،

- ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُواْ لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٢٧)،

- ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ

الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤)،

- ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ﴾ (الضحى: ٩).

هذه الآيات تسهب تفصيل الحالة التي يسمح فيها بالاقتراب من مال اليتيم وهي حالة الولي المحتاج على ألاَّ يسرف ويبذِّر هذه الأموال كما تبينه الآية (٦) من سورة النساء، وأن يكون مقسطاً قدر المستطاع في رعايته للأيتام وفي اقترابه من أموالهم. وفي حال خوفه من عدم القسط فقد أباح الله له الزواج بأمهاتهم في الآية (٣) من سورة النساء. وعند بلوغهم سن الرشد فله أن يرجع للأيتام أموالهم التي كانت مودعة عنده كما تبيّنه الآية (٥) من سورة النساء، وجعل الحد الأدنى لسن الرشد هو سن البلوغ الجنسي.

٧- وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا

الفطرة الإنسانية مطبوعة على القيم الراقية وتبقى كذلك إذا لم يمسسها تشوّه. ومن بين هذه القيم حب الوفاء في كل شيء، والوفاء لغة - حسب **معجم مقاييس اللغة** -: "الواو والفاء والحرف المعتلّ: كلمةٌ تدلُّ على إكمالٍ وإتمام. منه الوَفاء: إتمام العَهْد وإكمال الشَّرط. ووَفَى: أوْفَى، فهو وفيٌّ. ويقولون: أوْفَيْتُكَ الشَّيءَ، إذا قَضَيْتَه إيّاهُ وافياً. وتوفَّيْتُ الشَّيءَ واستَوْفَيْتَه؛ إذا أخذتَه كُلّه حتَّى لم تترك منه شيئاً". فالنفس الإنسانية السليمة الفطرة تواقة للوفاء في كل الأمور المحسوسة منها كإتمام العهود أو المادية كالوفاء بالكيل والميزان والقسط فيهما. وقد حرص التنزيل الحكيم على الدعوة إلى ذلك كما تبينه الآيتان: ﴿أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٨-٩). والتشوه الذي يصيب النفس الإنسانية عند عدم التزامها بهذه القيمة له أثر سلبي على المجتمع وعلى علاقة أفراده بعضهم ببعض، ويمنع من تحقيق العدالة الاجتماعية لذا حرم الطغيان في الميزان.

٨- وَإِذَا قلتم فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى

حرم عز وجل قول الزور وطالب بالعدل في القول، لكن موضع التحريم هنا لا يتعلق بأي قول كان بل يخص موضوع الإدلاء بالشهادة في المحاكم، لأن "قول الزور" يختلف عن "شهادة الزور" ونتأمل هذا الفرق جلياً في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢)، فالآية تفرق صراحةً بين

"قول الزور" الذي وصفته باللغو، وبين "شهادة الزور" المحرمة لأن هذه الأخيرة حدية تماماً وتكون في المحاكم بأن يشهد الإنسان زوراً لصالح نفسه أو الوالدين أو الأقربين وهي محرمة على عكس قول الزور الذي يعتبر من المنهيات كما سنرى لاحقاً. فالآية تطالب الإنسان بالشهادة بالحق حتى ولو كانت هذه الشهادة ضد نفسه أو الوالدين والأقارب. وقد تم تفصيل تحريم "شهادة الزور" في آيات التفصيل التالية:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا...﴾ (النساء: ١٣٥)،

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨)،

- ﴿ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

نلاحظ هنا أنّ محور آيات التفصيل هاته يدور حول موضوع واحد هو الشهادة بالحق واجتناب شهادة الزور ولو على النفس والأقربين، كما تؤكد الآية (١٣٥) من سورة النساء على الشهادة بالعدل، لكنها منحت الحق في العدول عن الإدلاء بالشهادة ضد النفس وضد الأقربين كالأولاد والزوج أو الزوجة والوالدين والإخوة... وذلك من تمام الرحمة الإلهية حتى لا يقع الإنسان في الحرج، لهذا قال فيها: ﴿وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾، وهذا الأمر مذكور في كل دساتير العالم. أما الآية (٨) من سورة المائدة فقد طالبت بالشهادة بالحق ولو ضد الأعداء، ومنعت الشهادة بالزور عليهم رغم كونهم أعداءً بسبب النقمة عليهم كما ورد في قوله: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ﴾، وهذا من تمام العدل الإلهي الذي يطالب الإنسان باحترام عدوه وعدم الغدر به في الشهادة لأن المواجهة يجب أن تكون بينهما بشرف وليس طعناً في الظهر.

٩- وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

هو عهد الله الذي يلتزم الإنسان بالوفاء به ولا يحق له الحياد عنه ينبني على ميثاق تكليفي جاء به كل الأنبياء والرسل، ويتجسد هذا الميثاق في بند واحد مشترك

في جميع رسالاتهم المتعاقبة ويتمثل في توحيد الله وعدم الشرك به. والوفاء بهذا العهد يكون بالتزام الإنسان طوعاً أمام الله بعدم الشرك به والالتزام باتباع صراطه المستقيم، والميثاق يسبق العهد، وهو ما يسمى في المفهوم المعاصر بالقسم المهني أو العسكري أو السياسي، وهو موضوع القسم. وفي حالة ما إذا التزم إنسان علناً وأقسم بأن يلتزم بقانون ما كالقانون الطبي مثلاً، فإنه في هذه الحالة تصبح المخالفة المقصودة لهذا القانون حراماً لأنه خالف عهد الله. وقد تم تفصيل الوفاء بالعهد في الآيات التالية:

- ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: ٢٧)،

- ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧)،

- ﴿بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ٧٦-٧٧)،

- ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (النحل: ٩١-٩٢)،

- ﴿وَلاَ تَشْتَرُواْ بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً إِنَّمَا عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٩٥)،

- ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤).

فهذه الآيات كلها تتطرق بالتفصيل والشرح لمسألة الوفاء بالعهد ومتعلقاتها من

الميثاق والأيمان...، ونكتفي هنا بهذا القدر من التوضيح، لأننا سنتطرق للموضوع بإسهاب في الباب الثاني من كتابنا هذا.

١٠- المحرمات من النساء

نشير إلى ملاحظة جد مهمة فيما يتعلق بقائمة النساء المحرمات المذكورة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٢٣-٢٤)، والمتمثلة في أنه تم في هذه الآيات تحريم الأمهات وليس الوالدات لأن الإنسان له والدة واحدة فقط وقد يكون له أكثر من أم.

أضف إلى ذلك أنه قد تم ذكر حالات أخرى محرمة في آيات التفصيل وهي:

- ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾ (النساء: ٢٢)،

- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النساء: ٢٤-٢٥)،

- ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلُّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ

أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٥)،

- ﴿الزَّانِي لا يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنكِحُهَا إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٣)،

- ﴿وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور: ٣٢-٣٣).

تستعرض آيات التفصيل هذه القائمة الإضافية للمحرمات من النساء وهن: ما نكح الآباء من قبل كما تذكر الآية (٢٢) من سورة النساء، وزوجات الغير كما في الآية (٢٤) من نفس السورة، ثم المرأة الزانية حسبما جاء في الآية (٣) من سورة النور، علماً أن المقصود بالزانية هي التي تمارس الفاحشة العلنية، كما بيّنا آنفاً، وذلك تصرف مخالف للقيم الإنسانية في جميع دول العالم، فهذه المرأة حرَّمها التنزيل على المؤمنين لكن علينا أن نوضح المعنى المقصود من المؤمنين هنا وعدم حمله على الإطلاق لأن ذلك سيوقع اللّبس في المسألة، فالإيمان المقصود هنا هو الوارد في الآية (٥) من سورة المائدة، وهو الامتناع عن السفاح واتخاذ الأخدان كما تبيّنه هذه الآية. أما ما عدا ذلك من الحالات فهن نساء غير محرمات كالكتابيات كما تبينه الآية (٤) من سورة المائدة.

١١- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ...

إن الآية (٣) من سورة المائدة التي قال فيها عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ...﴾ تبيّن المحرمات من الأطعمة، ثم تأتي بعدها آيات التفصيل لتشرح ما المسموح به من المأكولات وما المحرم منها مع بيان كيفية تفصيل ما تم تحريمه منها:

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّبًا وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: ١٦٨)،

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٢-١٧٣)،

- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٤-٥)،

- ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلاَلاً طَيِّبًا وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِيَ أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (المائدة: ٨٨)،

- ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ * وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١١٨-١١٩)،

- ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٢١)،

- ﴿وَمِنَ الأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام: ١٤٢)،

- ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)،

- ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣١-٣٢)،

- ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلالاً طَيِّبًا وَاشْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ

فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٤-١١٥)،

- ﴿ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعَامُ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠)،

- ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢١)،

- ﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (النور: ٦١)،

- ﴿اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (غافر: ٧٩).

هذه الآيات تفصل المسموح والممنوع من المأكولات، بحيث تبيَن الآية (١٦٨) من سورة البقرة أن مما في الأرض مسموح به، وكذلك ما رزق الله الإنسان من طيبات مسموح به كما توضحه الآية (١٧٢) من نفس السورة والآية (٨٨) من سورة المائدة والآية (١١٤) من سورة النحل، أضف إلى ذلك الأنعام التي أحلها الله في الآيات (١٤٢) من سورة الأنعام والآية (٣٠) من سورة الحج والآية (٢١) من سورة المؤمنون والآية (٦١) من سورة غافر، كما أحل طعام الذين أوتوا الكتاب وسمح بها كما تبين الآية (٥) من سورة المائدة، وسمح كذلك بما ذكر اسم الله عليه كما تبينه الآية (١١٨) من سورة الأنعام.

كما يبين الله لعباده أن الممنوع من المأكولات هي الدم والميتة ولحم الخنزير وما أُهلّ به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردّية والنَّطيحة وما أكل السّبع إلاّ ما ذكّيتم وما ذبح على النّصب، كما تبينه الآيات (١٧٣) من سورة البقرة والآية (١٤٥) من سورة الأنعام والآية (١١٥) من سورة النحل والآية (١٢١) من سورة الأنعام، بالإضافة إلى الآية (٣٠) من سورة المائدة التي نلاحظ فيها أنه عز وجل أضاف إلى تحريم هذه المأكولات جميعاً بندين اثنين في قوله: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ...﴾. ثم فصّل لنا هذين

البندين الإضافيين موضحاً أن رجس الأنصاب إنما هو الذبح عليها، أما رجس الأزلام فهو الاستسقام بها كما جاء في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

يتبيَّن لنا من خلال ما عرضناه أن المحرمات التي وردت في التنزيل الحكيم تم تحريمها بشكل عيني متعلق بالسلوكيات الإنسانية. أضف إلى ذلك ورود تحريم عيني متعلق بالزمان والمكان في الآية (٩٥) من سورة المائدة التي تم فيها تحريم الصيد في الحج أو العمرة أثناء الإحرام كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ...)، فالتحريم الوارد في الآية، على خلاف المحرمات السابقة، يمكن تصنيفه بأنه تحريم ثلاثي الأبعاد تم فيه تحريم سلوك معين هو الصيد في زمان ومكان معينين وهما فترة الإحرام في المكان المخصص للإحرام. أما بالنسبة للتحريم في الزمان فقط فورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَات وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ...﴾ (التوبة: ٣٦)، وهي الشهور التي حرم فيها القتال.

١٢- وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

أحلّ الله البيع وحرّم الربا في محكم تنزيله، وفصّل فيه ببيانه بأنه يمحق الربا من جهة ويربي الصدقات من جهة أخرى كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: ٢٧٦). وبما أن الزكاة من الصدقات فإنها تربو عند الله كما جاء في قوله: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: ٣٩)، فرغم أن أكل الربا فيه فائدة آنية للدائن إلا أنه لا يربو عند الله لما فيه من أذية له وما يسبّبه من ضيق مال للمدين المعسر كما جاء في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ * وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٨-٢٨٠). لهذا يجب أن يمهل المدين المعسر فترة حتى تتيسّر أحواله المادية، لأن تقوى الله تمنع أن يوضع الإنسان المدين في ضيق أكثر من الضيق الذي هو فيه لهذا قال في محكم تنزيله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٠).

١٣- وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ

حرم الله عز وجل في محكم تنزيله الإثم والبغي بغير الحق، لكن علينا التطرق لكل واحد منهما على حدة بالتفصيل والشرح، حتى يتضح مفهوم تحريمه لهما. فأما البغي فأصلان على رأي ابن فارس، أحدهما طَلَب الشيء، والثاني جنسٌ من الفَساد، وما يهمّنا منهما الأصل الثاني وهو: "قولهم بَغَى الجرح، إذا تَرامَى إلى فساد، ثم يشتقّ من هذا ما بَعْدَهُ. فالبغيّ الفاجِرةُ، تقول بَغَتْ تَبْغي بِغاءً، وهي بَغِيّ. ومنه أن يبغي الإنسانُ على آخَرَ. ومنه بَغْيُ المَطَر، وهو شِدّته ومُعْظَمُه. وإذا كان ذا بَغْي فلا بدّ أنْ يقَعَ منه فسادٌ". فالبغي هو التعدي على حقوق الآخرين، وهذا المعنى هو المقصود في التنزيل الحكيم بحيث يوضحه جلياً قوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنْ الْخُلَطَاء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ...﴾ (ص: ٢٤). فباب البغي واسع جداً نذكر منه المحرم الذي ورد ذكره في الآية (٣٣) من سورة الأعراف: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾. نستنتج من هذه الآية أنّ البغي بغير الحق، أي التعدي على حقوق الآخرين ومصالحهم عدواناً وظلماً، هو المحرم وهو المقصود في الآية، أما البغي بحق فيدخل في دائرة المنهيات الإلهية ومثاله ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٣٣)، فهذا البغي منهي عنه ويدخل في إطار المنطقة الرمادية من الرسالة المحمدية وسيأتي الحديث عنه عند تطرقنا للمنهيات لاحقاً.

أما ما يهمنا في هذا المقام فهو الحديث عن البغي المحرم وهو البغي بغير حق، وهو الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨-٣٩)، فالسرقة وإن لم تكن محرمة صراحةً في التنزيل الحكيم بنص واضح إلا أنها تدخل في دائرة البغي بغير حق لأنها فعل يتم من ورائه التعدي على حقوق الآخرين ومصالحهم لهذا تم تحريمها لأنه ينطبق عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: ٤٢). ويدخل

في هذا الإطار كل أنواع السرقة بما فيها قطع الطرقات وأعمال عصابات المافيا...

بينما الإثم فقد تم تعريفه – في **معجم مقاييس اللغة** – على أنه: "الهمزة والثاء والميم تدلُّ على أصلٍ واحد، وهو البطء والتأخُّر. يقال ناقة آثمةٌ أي متأخِّرة... والإثم مشتقٌّ من ذلك، لأنَّ ذا الإثم بطيءٌ عن الخير متأخّر عنه. قال الخليل: أثِمَ فلانٌ وقع في الإثم". وهذا المعنى نجده جلياً في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٣). فكتمان الشهادة في هذه الحالة تأخر عن فعل الخير. وكما أن الغي بابه واسع فالإثم كذلك بابه واسع إذ يتأرجح بين التحريم والنهي، لأن منه المحرم ومنه المنهي عنه، فأما الإثم المحرم فهو الوارد في الآيات التالية:

– ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨)،

– ﴿انظُرْ كَيفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٥٠)،

– ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢).

هذه الآيات تقدم لنا ماهية الإثم المحرم بحيث تعرّفنا الآية (٤٨) من سورة النّساء بأن الشرك بالله إثم محرم وهو من أول المحرمات التي تطرقنا إليها في كتابنا هذا. أما الآية (٥٠) من سورة النساء فتبين لنا أن الكذب على الله إثم محرم وهو المحرم رقم (١٤) الذي سنتطرق إليه بالشرح والتوضيح لاحقاً. أما الآية (٢) من سورة المائدة فالإثم المحرم الوارد فيها هو إحلال شعائر الله والشهر الحرام وما يليه من إحلال للهدى والقلائد، لأن ذلك تحليل لما حرّم الله وهو إثم محرّم.

أما بالنسبة للإثم المنهي عنه أي الذي يدخل في دائرة المنهيات فهو الإثم المتعلق بالخمر والميسر الوارد في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩)، وسيأتي الحديث عنه بمزيد

تفصيل عند التطرق لموضوع المنهيات الإلهية والممارسة الإنسانية لها.

١٤- وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُون

تحريم التقوّل على الله وارد في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)، وهو التعدي على حاكمية الله بالتحريم والتحليل بدلاً عنه، بإضافة حرام إلى محرماته أو تحليل أحد محرماته كما يبينه قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٦)، لأن التحريم والتحليل من اختصاص رب العالمين فقط وهو صاحب الحق الوحيد في ذلك و لم يعطِ هذا الحق للرسول أو الفقهاء. فالتحريم والتحليل من اختصاص حاكميته التي لا يشاركه فيها أحد والتي تتجلى في المحرمات، لذا جاء تشريعه في المحرمات شمولي أبدي (عالمي)، ففيه حصرها عز وجل وجعلها عينية ثم ختمها بآخر بند فيها وهو تحريم التقول عليه عز وجل، لأن الحرام عيني ولا يقاس عليه لا بإضافة محرم إلى المحرمات المعدودة في التنزيل الحكيم ولا بتحليل محرم. فالله لم يمنح حق التحريم لأحد لا فرد ولا جماعة ولا نبيّ أو رسول، لأنّ المحرمات هي فقط المعدودة في التنزيل الحكيم، لهذا جاء التحريم متصلاً في قوله تعالى: ﴿...مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ (التوبة: ٢٩)، فالآية تبيّن أنه لا محرم إلا ما حرم الله وأمر رسوله بإبلاغه لهذا جاء متصلاً، لأنه لو سمح للرسول بالتحريم لورد ذكر تحريم منفصلاً عن تحريم الله ولقال حينها: "ما حرّم الله وحرّم رسوله"، فيصير بذلك للرسول (ص) أيضاً الحق في التحريم، لكن وصله تحريم الرسول بتحريمه دليل لا يقبل الشك على أنه لا يحق لأحد التحريم من دون الله. أما الرسول (ص) فلم يقم بأكثر من إبلاغ وتحريم ما حرم الله و لم يزد على محرماته شيئاً، على عكس ما تدعيه المنظومة التراثية في كتب الفقه، التي جعلت الرسول (ص) شريكاً لله في ألوهيته بإضافة محرمات على تلك المحصورة في التنزيل الحكيم، وهذا ما حرّمه عز وجل تحديداً عند تحريمه التقول عليه. فالمحرمات من حاكمية الله ولا يجوز التدخل فيها وتجاوز الله فيها بالتحليل والتحريم إطلاقاً.

تم ذكر المحرمات وتفصيلها من قبل واضعها، أي من الله عز وجل تمهيداً منه

لانطلاق مرحلة جديدة للإنسانية هي مرحلة ما بعد الرسالات، وهي المرحلة التي تولّى فيها الإنسان زمام أموره بنفسه بالاعتماد على مدركاته العقلية والفكرية للسّير في مسيرة التطور والتمدن، وهذه المرحلة مستمرة إلى يوم الدين. فأصبحت بذلك الرسالة المحمدية خاتمة وصالحة للاستعمال في كل زمان ومكان، ومن تمام صلاحيتها وخاتميتها أنه تمّ فيها تحديد المحرمات وتعدادها وتفصيلها لأن التحريم حق إلهي حصري من مقام الألوهية، ومن حق الإنسان الخضوع طوعاً بكل عبادية واختيار إلى طاعة الله فيها على بيّنة من أمره بكل ارتياح وطمأنينة، لأن الدين الإسلامي كما قلنا دين فطرة، وبالتالي كان لزاماً أن تحدّد فيه المحرمات وتفصل في التنزيل الحكيم حصراً دون أن تحتاج إلى أحد لشرحها حتى يعرّفها الإنسان ويعيها من مصدر إلهي بحت ومن ثمّ يلتزم باجتنابها لتحقيق الانسجام الوجداني في علاقته بربه.

ولإحكام متانة هذه العلاقة الوجدانية الخاصة التي تسمح بتحقيق الطمانينة لدى الإنسان، وبناءً على وعد الله بالرحمة بعباده، وحتى لا يشعر الإنسان بالحرج والضيق في منهجه في الامتثال لطاعة ربه في اجتناب محرماته وعدم الوقوع فيها التزاماً منه بالإبقاء على صفاء هذه العلاقته، وبحكم كون الله عز وجل عالماً بضعف النفس البشرية وتغيّر الظروف في الحياة فوق الأرض بسبب احتكاك الإنسان بالطبيعة ومحاكاته لها في معيشته، فقد فصّل عز وجل الحالة التي يسمح فيها للإنسان بالوقوع في الحرام دون الشعور بالحرج، ودون أن يؤثر ذلك على العلاقة التناغمية بينه وبين ربه، وهذه الحالة تتجسد في أمرين اثنين هما:

١- الأمر الأول يتعلق بالاضطرار في الأطعمة في الآيات التالية:

- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ إلا ما اضطررتم إليه﴾ (البقرة: ١٧٣)،

- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣)،

- ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١١٩)،

- ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)،

- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٥).

نلاحظ أن محور الاضطرار في هذه الآيات يدور حول الأطعمة ولا ينسحب على غيرها من المحرمات، والاضطرار يكون نتيجة للظروف ولا يكون بسبب الناس، لأنه عندما يأتي من الناس يتحول إلى إكراه، وهو الأمر الثاني في الحالات المسموح فيها اقتراف المحرمات والوقوع فيها.

٢- عن طريق الإكراه يمكن الوقوع في كل المحرمات، لأن الإكراه لا يكون إلا بالقوة من قبل الآخرين وليس بسبب الظروف، وفي حالة الإكراه يكون الإنسان في موقف ضعف وغير مخير بل مجبر على تنفيذ ما يطلب منه، فيكون مسلوب الإرادة وفاقداً للعبادية التي منحت له من ربه، وبالمقابل واقعاً في العبودية المفروضة عليه من قبل المكرِه الذي يجبره عنوةً على اقتراف سلوك معين فيخضع له غصباً عنه. وفي هذه الحالة لا يكون الإنسان مذنباً بل من حقه حفاظاً على نفسه اقتراف المحرم مكرهاً، كما هو الشأن بالنسبة للشرك بالله علناً فمسموح به تحت وطأة الإكراه دون أن يترتب عنه خروجه عن التوحيد كما يبيّنه قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦). أي أن الإكراه يُدفع إليه الإنسان المؤمن دفعاً بالغصب من الآخرين لسبب أو لآخر، فيخضع له حفاظاً على سلامة نفسه، على عكس الاضطرار الناتج عن الظروف والذي يدفع الإنسان إلى الاقتراب من الأطعمة المحرمة بقرار شخصي حفاظاً على سلامة نفسه دون تدخل أشخاص آخرين.

وهكذا يمكننا أن نلخص أن المحرمات التي حددها الله في تنزيله وحرمها عينية

ومغلقة ولا يحق لأحد بعده عز وجل البت فيها بالتحريم أو التحليل وهي التي تتجلى من خلالها حاكميته المتفرد بها سبحانه وتعالى والتي لا يحق لأحد مشاركته فيها، وتنحصر في مجال المحرمات التي حددها وفصلها ثم أغلق باب الاجتهاد فيها تماماً إذ لا يحق لأحد العبث فيها. وانطلاقاً من ذلك علينا أن نرى كيف تتعامل السلطات حول العالم مع المحرمات، ومدى تمسكها أو بعدها عن الحاكمية الإلهية.

ثانياً- المحرمات والدول المعاصرة

أغلب السلطات في العالم، ديمقراطية كانت أو ديكتاتورية، دينية أو علمانية، مستبدة أو غير مستبدة، ذات حزب واحد أو متعددة الأحزاب، ملكية أو جمهورية أو إمارة، تحترم (هذه السلطات) الحاكمية الإلهية ولا تتعدى المحرمات التي حددها الله عز وجل في محكم تنزيله، لأن هذه المحرمات لا علاقة لها بنوع السلطة أو بنوع الدولة لأن الأمر سيان بالنسبة لها، سواء بالنسبة لدولة عظمى كالصين أو دولة صغيرة مثل موناكو، وفي هذا تجلٍّ وتحقق لخاتمية الرسالة المحمدية وعالميتها. ولبيان ذلك نأخذ مثال تذكرة الدخول إلى الإسلام: "الايمان بالله واليوم الآخر" لنرى هل هناك أي نظام في العالم أخضع الايمان بالله واليوم الآخر للتصويت في البرلمانات ومجالس الاستفتاء وتبنى نتيجة التصويت؟

الجواب: طبعاً لا، وحتى مع انتشار موجة الإلحاد في فترة معينة من التاريخ المعاصر بقيام الدول الشيوعية المستبدة التي تبنت عقيدة الإلحاد وأغلقت على إثرها المساجد والكنائس ودور الشعائر، مع ذلك بقي فيها من كان مؤمناً بالله على إيمانه، لأن الايمان حالة وجدانية غير خاضعة للتصويت ولا يمكن لأي نظام في العالم مهما كان أن يقتلعه من وجدان الناس، ويظل المؤمن يكتمه في قلبه رغم تجبّر النظام الذي يخضع له، خوفاً على نفسه كما يبين ذلك قوله تعالى:﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ...﴾ (غافر: ٢٨). ذلك لأنه في أشد حالات الطغيان يمكن للإنسان الاحتفاظ بإيمانه بالله واليوم الآخر وكتمانه دون أن يتمكن أحد من معرفته. ونحن نرى الآن أنه لا توجد أي دول أو برلمانات أو مجالس استفتاء في العالم صوّتت على الإلحاد أو جعلت منه

سياسة رسمية وموقف رسمي لنظامها. ونتطرق إلى المحرمات لننظر كيف تعاملت معها السلطات المختلفة في العالم كل على حدة.

١ – ألا تشركوا بالله شيئًا

لا نجد أي تشريع لأي دولة في العالم عرض الوحدانية للاستفتاء أو التصويت من أي نوع كان، وذلك لأن الأمور العقائدية تترك للناس ليقرّروا فيها بمفردهم، وكل أنواع الإكراه التي تمارس على الناس لتحويلهم عن عقائدهم أصبحت من التاريخ، فنحن نذكر محاكم التفتيش في إسبانيا وفي أوربا بشكل عام، ونذكر كيف هدّمت طالبان تماثيل بوذا علماً أنّ كل الناس أصبحت بدرجة من الوعي تسمح لها أن تدرك أن الأصنام أو التماثيل ماهي إلا من الحجارة ولا يمكن لها أن تنفع أو تضر، بل والكل يعلم أن قيمتها لا تتجاوز كونها تحف فنية لا أكثر. لكن بالمقابل نرى أنه من باب عدم الالتباس ألاّ توجد صور وتماثيل وأضرحة في المساجد والجوامع، أي في دور الشعائر. وحتى الدول العلمانية تفصل بين الدين والدولة وتجعل من الحرية الدينية من المقومات الأساسية لدستورها، فمثلاً بالنسبة لدستور الولايات المتحدة الذي يعتبر وثيقة علمانية لا تحتوي على أي ذكر لكلمة الرب أو المسيحية. كما أن الإشارة إلى كلمة دين في الدستور استخدمت للتأكيد على عدم التمييز بين المواطنين على أساس عقائدهم، ونجد ذلك في الفقرة السادسة من الدستور التي تنص على أنه ليس من الوارد إجراء اختبار ديني لأي شخص يرغب في شغل أي وظيفة حكومية. كما ينص أول تعديل أدخل على الدستور فيما تم تسميته بـ"قانون الحقوق" على أن الكونغرس لن يقوم بأي حال من الأحوال بتشريع قانون قائم على أساس ديني وهذا هو نصه مترجماً إلى العربية: "لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته، أو يحدّ من حرية الكلام أو الصحافة، أو من حق الناس في الاجتماع"[١]. ونحن نرى أن من الضروري تواجد هذه المادة في كل دساتير العالم وبالخصوص في دساتير الدول العربية الناشئة حالياً لتفادي دكتاتورية الأكثرية باسم الدين، على أن تكون هذه المادة ضمن ميثاق العمل الوطني الذي هو فوق الدستور بحيث تكون غير خاضعة للتصويت بل يتم التعهد بها واعتبارها من أهم الأساسيات لتحقيق المواطنة الحقة.

١ الدستور الأمريكي وقانون الحقوق المضاف إليه: نسخة PDF، يمكن تحميله على الرابط التالي:
http://www.mediafire.com/?82ibkoax582y0ai

٢- وبالوالدين إحساناً

برّ الوالدين قيمة مغروسة في الفطرة الإنسانية، ومعترف بها في كل أصقاع العالم وفي كل المجتمعات الإنسانية، لكنها تمارس بطرق مختلفة وخاضعة لأعراف المجتمعات وتقاليدها، فمثلا نجد برّ الوالدين في الدول العربية يتجسد في العناية بهم عند بلوغهم سن الشيخوخة بينما الدول الأوربية تعتبر وضعهم في دور الشيخوخة ودفع تكاليف العناية بهم هناك من مظاهر بر الوالدين. وعندما يتم وضع تشريعات في مختلف الدول بخصوص هذه القيمة الإنسانية السامية فإنما لدعمها وتنظيمها كقوانين تنظيم دور الشيخوخة في أوربا... فمثلاً في فرنسا[1] فقط يوجد حوالي ٨٠٠٠ دار للعجزة بغرض

[1] فالدولة الفرنسية وضعت قوانين لتسيّر هذه الدور ورعاية وحماية حرية وكرامة المقيمين بها كما يوضح ذلك القرار الصادر بتاريخ ٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ الخاص بميثاق الحقوق والحريات الممنوحة، في المرسوم (٣١١-٤) من قانون الشؤون الاجتماعية والأسرة، هذا المرسوم، منشور بالموقع الإلكتروني الحكومي الفرنسي الخاص بدور العجزة بها وفق الرابط التالي ويشمل البنود التالية:
lhttp://www.lesmaisonsderetraite.fr/maisons-de-retraite/charte-des-droits-libertes.htm
١- مبدأ عدم التمييز في تقديم خدمات الرعاية والدعم اللذين ينص عليهما القانون.
٢- الحق في الحصول على الدعم أو الرعاية المناسبة.
٣- الحق في الحصول على المعلومات.
٤- مبدأ حرية الاختيار والموافقة المستنيرة والمشاركة للشخص المقيم وفقاً للأحكام القانونية وقرارات المحاكم أو الضمانات القضائية والقرارات المتعلقة بالسياسة العامة:
أ- للفرد حرية الاختيار بين الخدمات الممنوحة سواء التي تتعلق بالخدمة المنزلية أو التي يختارها المقيم في المؤسسة.
ب- ينبغي السعي للحصول على موافقة الشخص عن طريق إعلامه بكل الوسائل المناسبة لظروف حالته واحتياجاته والعواقب المترتبة على الرعاية أو الدعم الممنوحين له، والحرص على الحصول على الموافقة.
ج- الحق في المشاركة المباشرة، أو بوجود الممثل أو الوكيل القانوني، لإتمام عملية الاتفاق على الإقامة بالدار والحصول على الدعم والخدمات فيها.
٥- الحق في التنازل: يجوز للشخص في أي وقت التنازل كتابة عن الخدمات التي يتمتع بها أو طلب تغيير في شروط القدرات والاستماع والتحدث والتواصل المنصوص عليها في هذا الميثاق، في إطار احترام ما يتعلق بالأحكام وإجراءات الحماية القضائية وفيما يتعلق بالقرارات التوجيه وإجراءات المراجعة الموجودة في هذه المسائل.
٦- الحق في احترام الروابط الأسرية: الرعاية أو الدعم المقدّمين في المؤسسة، يجب أن تعمل على المساعدة في الحفاظ على الروابط الأسرية والسعي لمنع تشتّت شمل الأسر وفقاً لرغبات الشخص المقيم.
٧- الحق في الحماية: يضمن للشخص المقيم كما يضمن لممثليه القانونيين وعائلته، من قبل جميع الموظفين أو المسؤولين عن الإدارة أو العلاج، الحق في سرية المعلومات الخاصة به بموجب القوانين =

الإقامة طويلة المدى، وتعتمد على القطاع العام أو القطاع الخاص. إنها مؤسسات مسيّرة إما من قبل مستشفيات أو جماعات، أو من قبل جمعيات وتنظيمات ذات طابع اجتماعي (صندوق المعاش، الضمان الاجتماعي)، أو موردين خصوصيين. وتستقبل هذه الدور الأشخاص الأصحاء أو شبه الأصحاء، وتمنحهم خدمات مشتركة ومحيط طبي يتكفل بهم. كما يمكنها استقبال الأشخاص ذوي الدخل المتواضع، بصيغة المساعدة الاجتماعية، ويسكن هؤلاء في غرف شخصية أو في غرف تحتوي على سريرين أو ثلاثة. وتسمح دور العجزة و"فرع العلاج المعدني الطبي" بأداء علاج في المكان، بالنسبة للأشخاص المسنّين المعتمدين أكثر على غيرهم أو بالنسبة للأشخاص الذين يحتاجون رعاية خاصة ومتابعة طبية مستمرة. وهنا يجدر بنا أن ننتبه إلى مسألة في غاية الأهمية تتمثل في أن آلية بر الوالدين تختلف من مجتمع لآخر، ففي حين نجد هذه الآلية في المجتمعات العربية عبارة عن العناية بهم ورعايتهم في البيوت نجدها في المجتمعات الأوربية متمثلة في وضعهم في دور رعاية المسنّين، وهنا لا يمكننا الحكم على أن آلية الدول الغربية فيها إهمال للوالدين وعقوق لهما على عكس آلية الدول العربية كما تصوره وسائل الإعلام العربية، فذلك مجرد هراء وقلة وعي، لأن على كل سلطة أن

= الموجودة. ويضمن له أيضاً الحق في الحماية والأمن بما في ذلك الصحة والغذاء، والحق في الصحة والرعاية، والحق في الإشراف الطبي.

٨- الحق في الاستقلالية مضمون وفق الإطار المحدد في عملية التكفل بالشخص المقيم أو رعايته بموجب قرارات المحكمة.

٩- مبدأ الوقاية والدعم: الأخذ بعين الاعتبار العواقب العاطفية والاجتماعية التي قد تنجم عن الإقامة في المؤسسة والخضوع لخدماتها في الأهداف المرجوة من الرعاية والدعم. ينبغي تسهيل مهمة الأسر، الأوصياء القانونيين أو الأقارب الذين يحيطون بالشخص المقيم في رعايتهم له، وفق ما تم عليه الاتفاق مع المؤسسة بموجب قرارات المحكمة.

١٠- الحق في ممارسة الحقوق المدنية الممنوحة للشخص المقيم بمنحه الدعم اللازم من قبل المؤسسة، باتخاذ جميع التدابير اللازمة لذلك في إطار الأحكام القضائية إذا لزم الأمر.

١١- الحق في ممارسة الشعائر الدينية: تسهيل شروط ممارسة الشعائر الدينية، بما في ذلك زيارة الأماكن المقدسة لمختلف الأديان من مهام المؤسسة. مع التزام الموظفين والمستفيدين أنفسهم بالاحترام المتبادل للمعتقدات والأديان والآراء. ويمنح الحق في ممارسة الشعائر الدينية مع احترام حرية الآخرين شريطة أن لا تزعج ممارستها السير العادي للمؤسسة وخدماتها.

١٢- احترام كرامة وخصوصية المقيم: تضمن المؤسسة احترام الكرامة والسلامة الشخصية للشخص المقيم بها.

تضبط مجتمعها بالطريقة التي تحقق له أكثر نظام وراحة للجميع بما فيها الوالدين والأبناء.

٣- ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم

لا يوجد أي تشريع في العالم المعاصر يسمح بقتل الأولاد لأي سبب كان، فبعض دول العالم تقدم مساعدات مالية للأسر الضعيفة الدخل لمساندتها مادياً. وقد أقر زعماء العالم في عام ١٩٨٩ بحاجة أطفال العالم إلى اتفاقية خاصة بهم، لأنه غالباً ما يحتاج الأشخاص دون الثامنة عشرة إلى رعاية خاصة وحماية لا يحتاجها الكبار، مما أدى إلى ضرورة اعتراف العالم بحقوق الأطفال، ووضع اتفاقية خاصة بحقوق الطفل. وتعتبر هذه الاتفاقية الصك القانوني الدولي الأول الذي يلزم الدول الأطراف فيه من الناحية القانونية بدمج السلسلة الكاملة لحقوق الإنسان، أي الحقوق المدنية والسياسية، إضافةً إلى الحقوق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وقد حققت الاتفاقية القبول العالمي تقريباً، وقد تمّ التصديق عليها حتى الآن من قبل ١٩٣ دولة. وتكفلت منظمة "اليونيسف" (منظمة الأمم المتحدة للطفولة) بالسهر على تطبيق بنود المادة ٥٤ لهذه الاتفاقية، بحرصها على حماية حقوق الأطفال ومناصرتها لمساعدتهم في تلبية احتياجاتهم الأساسية وتوسيع الفرص المتاحة لهم لبلوغ الحد الأقصى من طاقاتهم وقدراتهم. وتسترشد في تنفيذها لهذه المهمة بنصوص ومبادئ اتفاقية حقوق الطفل، كما توضّح الاتفاقية، بطريقة لا لَبْسَ فيها، حقوق الإنسان الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الأطفال في أي مكان، ودون تمييز، وهذه الحقوق هي: حق الطفل في البقاء، والتطور والنمو إلى أقصى حد، والحماية من التأثيرات المضرة، وسوء المعاملة والاستغلال، والمشاركة الكاملة في الأسرة، وفي الحياة الثقافية والاجتماعية. إذ تتلخص مبادئ الاتفاقية على أربع محاور أساسية تسهر من خلالها على تطبيق مبدأ عدم التمييز، وتضافر الجهود من أجل المصلحة الفضلى للطفل، وهذه المحاور هي: الحق في الحياة، الحق في البقاء، الحق في النمو، وحق احترام رأي الطفل. وتحمي الاتفاقية حقوق الأطفال عن طريق وضع المعايير الخاصة بالرعاية الصحية والتعليم والخدمات الاجتماعية والمدنية والقانونية المتعلقة بهم. وبموافقة الدول على الالتزام بها ضمنياً، من خلال تصديقها على هذا الصك أو الانضمام إليه، تكون حكوماتها قد ألزمت نفسها بحماية وضمان حقوق الأطفال، ووافقت على تحمل مسؤولية هذا الالتزام أمام المجتمع الدولي. وتُلزم الاتفاقية الدول

الأطراف بتطوير وتنفيذ جميع إجراءاتها وسياساتها على ضوء المصالح الفُضلى للطفل[1].

٤ – لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن

بالنظر إلى الحاصل في عالمنا الحاضر لا نجد أي دولة من الدول تسمح بممارسة الجنس بشكل علني بمختلف حالاته: الجنس بين ذكر وأنثى أو المثلية العلنية الذكورية أو الأنثوية، أو يوجد أي دولة أخضعت الفاحشة العلنية بما فيها من زنا ولواط أو سحاق علنيين للتصويت أو سمحت بها في تشريعاتها، لأن ذلك مخالف للقيم الإنسانية التي جاءت بها الرسالة المحمدية، مما يسمح لنا بالقول إنه ليس هناك من الدول من تجاوز هذا الحد من حدود الله. ولنعطِ مثالاً على ذلك فرنسا التي تعتبر بلد الحرية الجنسية بامتياز ورغم ذلك فإنها تعتبر ممارسة الجنس في الأماكن العمومية جريمة يعاقب عليها القانون، بموجب نص المادة رقم (٢٢٢–٣٢) من قانون العقوبات الفرنسي، التي تم إصدارها بتاريخ ١٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢ والتي جاء نصها كالتالي: "الممارسة الجنسية المعروضة على مرأى من الآخرين في المكان العام الذي يسهل وصول نظرات العامة إليه يعاقب عليها بالسجن مدة سنة واحدة وغرامة مالية قدرها ١٥٠٠٠ €"[2].

أما ما بطن من الفاحشة فالدولة لا علاقة لها به وليس من حق الدولة أن تتجسس وتأتي البيوت من ظهورها بدعوى أنه قد تمت فيها الفاحشة الباطنة، فهذه الحالة يبقى حكمها لله وحده عز وجل وإن كانت بريطانيا وقليل من الدول مثلها قد انتهكت حرمة الله وقوننت الزواج المثلي فهي في ذلك قد تعدّت على حاكمية الله. فرغم كون ظاهرتا اللواط والسحاق موجودتين في كل بلاد العالم، إلا أن قوننة الزواج المثلي يعتبر تعدياً على حاكمية الله بجعله مسموحاً قانونياً وإمكانية تسجيله مدنياً لأنه من المحرمات. وقد قامت بذلك بالإضافة إلى بريطانيا دول أخرى كالدنمارك وفنلندا والمجر، بقوننة هذا الارتباط بشراكة مسجلة توفر جميع حقوق الطرفين تقريباً، بما في ذلك حقوق

---

١ لمزيد من المعلومات عن الاتفاقية يرجى زيارة الموقع الإلكتروني الرسمي لمنظمة الأمم المتحدة لحقوق الطفل على الرابط التالي:
http://www.unicef.org/arabic/crc/34726_50765.html

٢ النص الأصلي لهذه المادة منشور بالفرنسية على الموقع الإلكتروني الحكومي الخاص بالتشريع الفرنسي على الرابط التالي:
http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=677658E1DA195154267054A8215A7EDC.tpdjo16v_3?idSectionTA=LEGISCTA000021796946&cidTexte=LEGITEXT000006070719&dateTexte=

التّبني المشترك في الدنمارك. كما أدخلت بريطانيا الشراكات المدنية حيز التطبيق عام ٢٠٠٥، بحيث يعطي القانون المدني للشركاء (الزوجين المثليين) نفس الفوائد وما يرتبط بها من حقوق قانونية متعلقة بالزواج، بدءاً بالإعفاءات الضريبية وحقوق الملكية المشتركة. في هذه الحالة يمكننا أن نعتبر الدول التي سمحت وقوننت للزواج المثلي فاسقة وظالمة، إذ يمكن لنا أن نطلق عليها هذين الوصفين لأنها تعدت على محرم من محرمات الله.

٥- ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق

كل قوانين دول العالم في أيامنا تعتبر قتل الآخر بغير حق، أي ظلماً وعدواناً، جريمة تعاقب عليها، لكنها غالباً ما تفضّل أن تطبق عليها عقوبة أقل من الإعدام وهي السجن المؤبد. ومنذ الحرب العالمية الثانية أصبح هناك اتجاه مستمر نحو إبطال عقوبة الإعدام. ففي عام ١٩٧٧ قامت ١٦ دولة بتأييد مبدأ الإلغاء، وبدايةً من شهر مايو ٢٠٠٩ قامت ٩٣ دولة بإلغائها، منها ١٠ دول ألغتها مع إمكانية العمل بها في ظروف معينة، بالإضافة إلى ٣٦ دولة لم تعمل بها لمدة ١٠ سنوات على الأقل أو كانت في فترة تعليق العمل بهذه العقوبة، بينما أبقت ٥٨ دولة بقوة على عقوبة الإعدام[١]. كما قدمت الأمم المتحدة قراراً خلال الجلسة ٦٢ للجمعية العمومية عام ٢٠٠٧ تنادي فيه بالحظر العالمي لتطبيق عقوبة الإعدام. وصادقت اللجنة الثالثة التي تتناول قضايا حقوق الإنسان على قرار الإلغاء بمعدل ٩٩ صوت مؤيد إلى ٥٢ معارض مع ٣٣ حالة امتناع في صالح قرار ١٥ نوفمبر ٢٠٠٧[٢]. وفي عام ٢٠٠٨ أيضاً تبنّت أغلبية الدول قراراً ثانياً ينادي بتعليق تطبيق العقوبة، وذلك في الجمعية العمومية للأمم المتحدة (اللجنة الثالثة). وقد أعطت ١٠٥ دول صوتها في صالح مشروع القرار، وصوتت ضده ٤٨ دولة وامتنعت ٣١ دولة أخرى. كما قدّمت بعض التعديلات من قبل أقلية صغيرة من الدول المؤيدة لعقوبة الإعدام، لكن تم رفضها جميعاً[٣]. وهذا ما يؤكد أن عقوبة الإعدام هي الحد الأعلى

١ لمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع على تقرير منظمة العفو الدولية المنشور بتاريخ ١٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨،
Abolitionist and Retentionist Countries. Amnesty International.

٢ لمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع على مقال توماس هوبر بعنوان "يوم عالمي ضد عقوبة الإعدام: العالم يقرر"، المنشور بموقع: http://www.worldcoalition.org

٣ لمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع تقرير الأمم المتحدة المنشور على وكالة رويترز بعنوان "تجمع للمطالبة =

لجريمة القتل وهناك دول طبقت وتطبق ما هو أقل منها.

٦- ولا تقربوا مال اليتيم

كل تشريعات العالم المعاصر تكرم اليتيم بمختلف الأنواع والطرق العصرية المتاحة، حتى أن بعض الدول تعفي من الضرائب كل الأموال التي توجه على شكل هبات ومساعدات للجمعيات الخيرية ودور الأيتام[1].

٧- وأوفوا الكيل والميزان

تضع دول العالم جميعها مواصفات لكل السلع المنتجة، بحيث تكون هذه المواصفات متعلقة بكل تفاصيل السلع على اختلافها بما فيها الكيل والوزن... فالتقدم العلمي سمح بتقديم مواصفات دقيقة للسلع من الدواء إلى القمح والاسمنت...، حيث خصص لهذه المواصفات التقنية حوالي ٥٢ مجلداً من قبل جمعية المواد الأميركية. ومن خلال هذه المواصفات تم وضع مختلف التشريعات الاقتصادية في العالم، التي تمنع الغش في الميزان والتلاعب بهذه المواصفات. كما أن كل دول العالم تضع لنفسها ما يسمى "قانون حماية المستهلك" أو قانون المستهلك، ويعدّ تابعاً للقانون العام الذي ينظم العلاقات القانونية الخاصة بين الفرد المستهلك وبين قطاع الأعمال الذي يبيع البضائع ويقدم الخدمات. وتغطي حماية المستهلك مجالاً واسعاً من المواضيع، بما فيها (دون حصر) مقاضاة المنتجات، حقوق الخصوصية، ممارسات تجارية غير عادلة، الاحتيال، سوء تعريف المنتجات... وغير ذلك من تداخلات المستهلك/ التاجر. ويتعامل مع العلاقات المالية وخدمة سلامة المنتجات والعقود وتنظيم سداد الفواتير والتسعير وردّ البضائع

= بوقف عقوبة الإعدام" U.N. Assembly calls for moratorium on death penalty

١ مثلاً القانون العام الفرنسي المتعلق بالضرائب يتضمن مادتين بخصوص هذا الموضوع وهما:- المادة رقم ٢٠٠ التي تم تعديلها بموجب المرسوم ٢٩٤-٢٠٠٨ المنشور بتاريخ ١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨، الخاصة بتخفيف الضرائب لصالح الأفراد بموجب نصها التالي: "خصم الضرائب بنسبة ٦٦٪ للتبرعات الفردية (خفض الضريبة على الدخل في حدود ٢٠٪ من الدخل الخاضع للضريبة يتم تأجيله لمدى خمس سنوات إذا تجاوز هذا الحد). وبالتالي فإنه، بعد التخفيضات الضريبية، لن يكلف تبرع بقيمة 30€ إلا (10,20)€، وتبرع بقيمة ٥٠€ لن يكلف إلا 17€ فقط". - المادة رقم ٢٠٠ التي تم تعديلها بموجب المرسوم ٣٥٤-٢٠١٢ المنشور بتاريخ ١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢، الخاصة بتخفيف الضرائب لصالح الأفراد المعنويين (المؤسسات والشركات) بموجب نصها التالي: "إجراء خصم الضرائب بنسبة ٦٠٪ عن تبرعات المؤسسة (خفض الضريبة على الدخل أو الضريبة على الشركات في حدود ٥ ‰ من رأس المال، ويتم تأجيله على مدى خمس سنوات إذا تجاوز هذا السقف)".

وغيرها، وقد تفرض قوانين حماية المستهلك وضع ملاحظات للمستهلك كالتنبيهات التي تعلن في كل أماكن تصليح السيارات في كاليفورنيا، وتتنوع القوانين الخاصة بالمستهلك من دولة إلى أخرى[1].

٨- وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى

كل دول العالم المعاصر تعاقب على "شهادة الزور"، ونجد في كل تشريعاتها تطبيقات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٣٥)، فهذه الآية تطلب من الإنسان الامتناع عن شهادة الزور والشهادة بالعدل ولو على النفس والأقربين، كما تمنحه حق الامتناع عن الشهادة ضد النفس أو الأقربين، ومضمون هذه الآية مذكور كمواد مقنّنة في معظم دساتير العالم، إذ يسمح فيها للإنسان بالشهادة ضدّ نفسه أو الأقربين من الأصول أو الفروع أو الزوج...، كما تمنح له الحق في الامتناع عن الشهادة ضد النفس وضد هؤلاء[2].

١ هناك مثلاً قانون ممارسات سداد الديون العادلة (Fair Debt Collection Practices Act) في الولايات المتحدة وقوانين مالية أخرى تتصل بالاعتمادات. وفي معظم الولايات توجد مديرية شؤون المستهلك التي تعمل على تنظيم بعض الصناعات وحماية المستهلكين المستخدمين لخدماتها، كما جاء على الموقع الإلكتروني "معلومات حماية المستهلك الأمريكي":

http://www.polisource.com/consumer-protection.shtml

أما الاتحاد الأوربي فقد أصدر العديد من القوانين التوجيهية التي تطلب من الدول الأعضاء تنظيم حماية المستهلك إلى مستوى معين، وأهمها القانون التوجيهي للممارسات التجارية غير العادلة (Unfair Commercial Practices Directive) والقوانين التوجيهية للشروط العقدية غير العادلة (Unfair Contract Terms 93/13/EC) وللتجارة الإلكترونية (Electronic Commerce)، ويوجد المفوض الأوربي لحماية المستهلك. أما في ألمانيا فقد اعتمدت قوانين حماية مأخوذة وفقاً للقوانين التوجيهية للاتحاد الأوربي وقد ضم بعضها إلى مدونة القانون المدني الألماني. كما جاء على الموقع الإلكتروني "مدونة حماية المستهلك" على الرابط التالي:

http://costmr.blogspot.com/

٢ يمكننا الاطلاع على المادة ١٤ في الفقرة (خ) من الاتفاق الدولي حول الحقوق المدنية والسياسية الصادرة بتاريخ ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦ بنيويورك التي تقضي بأنّ "كل شخص متهم بجناية من حقه، بكل مساواة، الحصول على الأقل على الضمانات التالية: عدم الإجبار على الشهادة ضد نفسه، أو الاعتراف بأنه متهم". =

= ثم تم تبنيّ هذه المادة من قبل المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان في اتفاقيتها ضمن المادة (§٦١) بموجب القرار (*Funke c| France*) سنة ١٩٩٣. حسبما جاء في المرجع:

٩- وبعهد الله أوفوا

كل التشريعات الإنسانية في العالم تطالب الناس بالالتزام بالعهد واحترام الميثاق الذي يؤسسه. فالعهد يحمل في مضمونه التزام الإنسان بالميثاق الذي يصوّت عليه، وهو ما يسمى باحترام واجبات المواطنة ويتمتع بمقابل ذلك بكل حقوقه المدنية. الشيء الذي نراه ممارساً بشكل جلي في المجتمعات الأروبية المتطورة ذات النظام الديمقراطي بما فيها الرئيس والمرؤوس أي من حكام ومسؤولين أو مواطنين عاديين، على عكس المجتمعات العربية ذات الأنظمة الديكتاتورية المستبدة. لأنه لا يخفى على أحد أن

CEDH, 25 févr. 1993, n° 1058883/, *Funke c/ France* : *JurisData* n° 1993605005- ; *Rec. CEDH* 1993, série A, § 44 ; *RJF* 1993, n° 1254.

لمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع على الموقع الإلكتروني الرسمي للمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان على الرابط التالي:

http://cmiskp.echr.coe.int

أما فيما يتعلق بحق الامتناع عن الشهادة ضد الأقارب فيمكننا أن نقدم مثالاً على ذلك من القانون السويسري الذي قنّن هذه المسألة في قانون إجراءاته الجنائية ضمن المادة رقم ١٦٨ المعنونة بـ"حق رفض الشهادة بسبب القرابة أو علاقة شخصية" التي جاء فيها ما محتواه:

١- يمكنهم للأشخاص التاليين الامتناع عن الإدلاء بالشهادة ضد المتهم:

١- زوج المتهم أو الشخص الذي تربطه به علاقة مساكنة؛

٢- الشخص الذي يجمعه بالمتهم وجود أولاد بينهما؛

٣- والدا المتهم وأقاربه بصفة مباشرة؛

٤- أشقاء وشقيقات المتهم وإخوته وأخواته وكذا أزواجهم؛

٥- أشقاء وشقيقات وإخوة وإخوات زوج المتهم وكذا أزواجهم؛

٦- الوالدان بالتبني للمتهم والأطفال الخاضعون لرعايته، والأشخاص المتبنون من نفس العائلة مع المتهم؛

٧- ولي أمر المتهم، مستشاره القانوني، والقيم عليه.

٢- يسقط حق رفض الإدلاء بالشهادة ضد المتهم الوارد في الترقيم ١ في الفقرتين (أ-ح) عند فسخ عقد الزواج أو نهاية التبني؛

٣- المساكنة المسجلة الموازية للزواج؛

٤- لا يمنح حق الامتناع عن الإدلاء بالشهادة في الحالات التالية:

١- الإجراء الجنائي متعلق بجريمة لها علاقة المواد التالية: من ١١١ إلى ١١٣، ١٢٢، ١٤٠، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٠ أو ١٩١؛

٢- جريمة مرتبكة ضد أحد أقارب الشاهد بمعنى المواد ١ و٣.

Les autorités fédérales de la Confédération suisse

لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على الموقع الإلكتروني الرسمي للسلطات الفدرالية للكونفدرالية السويسرية على الرابط التالي: http://www.admin.ch/ch/f/rs/312_0/a168.html

هناك تلازماً طردياً بين الإحساس بالمواطنة والديمقراطية، فالمواطنة كولاء وانتماء للدولة لا تتفاعل ولا تنمو دون حام وحاضن لها، وهو النظام الديمقراطي الذي يهبها الانتماء والاعتراف. لهذا فإن العلاقة بين المواطنة والديمقراطية هي علاقة تلازم، لأن المواطنة تنمو في ظل الديمقراطية، والديمقراطية في أساسها تقوم على الاعتراف بالإنسان وحقوقه الأساسية من حرية وكرامة وإرادة، كما تقوم على أساس حق المواطن في التعبير عن رأيه والمشاركة في صنع القرار، بالإضافة إلى أنها تلزم المواطن بأداء واجباته نحو الدولة في جو من الحب والولاء الديمقراطي.

أضف إلى ذلك ما تمّ ذكره وجود العديد من أنواع العهود التي يلتزم بها الإنسان، سواء كانت اجتماعية أو مهنية، وسيتم التطرق لموضوع الوفاء بالعهد بالتفصيل في الباب الثاني من دراستنا هذه.

١٠ – حُرمت عليكم أمهاتكم...

محارم النكاح موجودة في كل مجتمعات العالم الراهن سواء على المستوى القيمي الأخلاقي أو على مستوى التشريع. فمثلاً في قانون العقوبات السويسري تمّ فيه ذكر المادة (٢١٣) التي تجرم العلاقة الجنسية بين المحارم في النص التالي: "الفعل الجنسي بين الأصول والفروع، أو بين الإخوة الأشقاء أو غير الأشقاء، يعاقب بالسجن ثلاث سنوات أو أكثر، أو بغرامة مالية"[١]. كذلك الأمر بالنسبة لقانون العقوبات الإيطالي الذي وردت فيه عقوبة محارم النكاح حسبما ورد في المادة (٥٦٤) بالحبس من سنة إلى خمس سنوات لمن يقترف هذا الفعل مع أحد الفروع أو أحد الأصول، أو قريب قرابة مباشرة (أخ أو أخت)[٢].

بل والأوربيون لا يكتفون بذلك فقط، إذ يمنعون أيضاً الزواج من بنات العم والعمة والخال والخالة، وامتنعوا عن ذلك بمحض إرادتهم رغم أنها ليست محرمة، وهم أيضاً

١ النص الأصلي لهذه المادة منشور بالفرنسية على الموقع الإلكتروني الرسمي للسلطات الفدرالية السويسرية على الرابط التالي:
http://www.admin.ch/ch/f/rs/311_0/a213.html

٢ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتاب **الأبعاد الأربعة لمحارم النكاح: فهم واقعي، نفسي، نظامي وأخلاقي**
(*Les Quatre Dimensions de l'inceste: compréhension factuelle, psychique, systémique et éthique*).
للكاتب فانسون لوبييز (Vincent Laupiez,) ، دار (Harmattan) سنة ٢٠٠٠، فرنسا.

لم يحرموها، ونقصد بذلك لم يمنعوها على مستوى التشريع القانوني. وحسناً فعلوا لأن امتناعهم ينبني على دراسات علمية تثبت تعرّض المولودين من ثمرة العلاقات بين الأقارب للتشوهات الخلقية والأمراض الوراثية.

١١- أحلّ الله البيع وحرم الربا

ربا الصدقات ممنوع في كل دول العالم وهو دين المعسر أو الغارم الذي لا يستطيع وفاء الدين فيربو عليه الدّين حتى يصبح أضعافاً مضاعفة، وهو تصرّف تمنعه كل دول العالم ولا تسمح به في تشريعاتها. فمعظم دول أوروبا تقنّن عملية مساعدة المَدين المعسِر لتجاوز محنته والانطلاق من جديد. فمثلاً نجد في "قانون المدين المعسر" في ألمانيا (Insolvenzordnung) والذي يتضمن أكثر من ٣٠٠ مادة تضبط وتقنّن إجراءات عملية مساعدة المَدين لإخراجه من أزمته المالية وتقديم الإعانة له كي يتمكن من الانطلاق من جديد[1].

من خلال ما تم ذكره نستطيع أن نستنتج أن الربا بمفهومه المذكور في التنزيل الحكيم ممنوع في كل دول العالم وأن ما يسمى الربا في الدول الإسلامية مجرّد هراء وجهل تام بالمقصد الإلهي من تحريم الربا.

١٢- حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير

لا يوجد في كل دول العالم تشريع يمنع أو يجيز أكل نوع معين من اللحم، ولكن معظم تشريعات العالم تمنع أكل الميتة، وهناك شعوب لا تأكل الدم المسفوح والخنزير، ولكن لا توجد دول فيها تشريعات تُكره أحداً على أكل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير، وإذا أجبرت الناس على هذا الفعل أو منعتهم فلا يكون ذلك لأسباب دينية وإنما لأسباب ظرفية مرحلية كالأسباب الصحية مثلاً دون تشريع يمنع ذلك بل يكون هذا المنع ظرفياً مرحلياً كما حدث مع أزمة جنون البقر التي ظهرت في التسعينيات واجتاحت أوربا، ثم تسببت في انهيار سوق لحوم الأبقار نظراً لشعور المستهلكين بالقلق بعد انتشار وباء التهاب الدماغ الإسفنجي البقري الذي يعرف بـ"جنون البقر" الذي أثّر على المزارع الأوربية منذ عام ١٩٨٦، واشتبه في امكانية انتقاله إلى البشر وهو بديل لمرض "كروتزفلدت - جاكوب" وهو مرض يصيب الجهاز العصبي. وقامت وقتها الشراكة

---

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على الموقع الرسمي للشبكة القانونية الأوربية على الرابط التالي:
http://ec.europa.eu/civiljustice/bankruptcy/bankruptcy_ger_fr.html

الأوربية التي عوضت السوق الأوربية المشتركة منذ سنة ١٩٩٣ بإقرار مرسوم في عام ١٩٩٦ لحظر استيراد لحوم البقر من بريطانيا العظمى، إذ تمّ الانتباه لأول ظهور لهذا المرض هناك ثم انتشر تدريجياً في بقية أوروبا مما اضطر أغلب دولها إلى وضع نظام هوية وطنية للحوم. وبعدها بمدة، أي سنة ٢٠٠٢، بدأت برفع الحظر عن لحوم البقر البريطانية بمبادرة أولية من فرنسا[١].

١٣- الإثم والبغي بغير الحق

بالنسبة للإثم فإنه لا توجد بلاد من بلدان العالم تجبر الإنسان على الافتراء على الله بالكذب أو الشرك بالله في تشريعاتها. أما بالنسبة للبغي بغير حق فإن السرقة تدخل في دائرته كما جاء في التنزيل الحكيم الذي أوضح عقوبتها حسب ملابساتها، وهذه العقوبة سارية المفعول في التشريعات الإنسانية من أخف العقوبات إلى أقصاها التي قد تصل إلى الحبس المؤبد إلا إذا تحسّن سلوك السارق أثناء فترة حبسه، فساعتها يُسمح بإطلاق سراحه سراحاً مشروطاً.

١٤- أن تقولوا على الله ما لا تعلمون

يحق لنا هنا أن نفتح ملف الفقه الإسلامي المتوارث لنرى كم فيه من المحرمات التي تمت إضافتها إلى محرمات الله؟ فإذا كان البرلمان البريطاني مثلاً قد حلّل محرّماً واحداً بقوننته، وهو في ذلك ملعون دون نقاش، فكم يا ترى من حلال قام فقهنا الإسلامي بتحريمه؟ وكم من حرام أضافه إلى المحرمات؟ للتقرب من المأساة علينا فقط تصفّح مدونات الفقه وكتبه كي نجد المحرمات المضافة إلى محرمات الله بالآلاف، مما يدعونا للاستغراب والدهشة لأنه إذا كانت بعض دول أوربا قد أنقصت محرماً واحداً فقد أضاف الفقه كمّاً هائلاً إلى المحرمات الإلهية تحت غطاء القياس؟؟؟!

إذا كان الله حيّاً لا يموت فإن حرمة ما حرم باقية لا تفنى إلى يوم الدين، وطالما أن الناسخ والمنسوخ لا يكون إلا بين الرسالات وأن الرسالة المحمدية قد نسخت ما قبلها وهي الخاتم فقد أغلق بها الله عز وجل باب المحرمات وختمها نهائياً، لهذا لا يحق

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على مقال بعنوان "البقرة المجنونة: تحليل لأزمة وترقبات مستقبلية" (La vache folle:analyse d'une crise et perspectives d'avenir)، المنشور بدورية العلم والقرار (*science et decision*) بتاريخ نيسان/ أبريل ٢٠٠٧ على الرابط الرسمي لها التالي:
http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/31123

لأي أحد التقوّل على الله بتحريم ما أحلّ. والمحرمات غير متجاوزة في أغلب تشريعات بلدان العالم بغض النظر عن نوع هذه الدول والنظام السياسي والاقتصادي لأيٍّ منها أو صغرها أو عظمتها، فهي محترمة في موناكو كما هي محترمة في الصين، ومن خلال ذلك تتجلى عالمية الدين الإسلامي ورسالته المحمدية الخاتمة التي جاءت رحمةً للعالمين لأنها تتماشى تماماً مع الفطرة الإنسانية.

هذا الكلام يجرنا إلى طرح تساؤل جدّ مهم هو: طالما أن حاكمية الله محترمة وغير متجاوزة من أغلب دول العالم، فنحن نريد أن نعرف ما إذا كان هناك مجال سمح الله فيه بالتدخل الإنساني في التشريع.

ثالثاً– الحاكمية (الإلهية – الإنسانية)

قلنا إن الحرام عيني شمولي أبدي ولا يضاف إليه من قبل أحد، أفراداً كانوا أو جماعات، وأن السلوكيات المحرمة معدودة في التنزيل الحكيم منذ الرسالة المحمدية، وما سواها يدخل في دائرة الحلال لأن الأصل في الأشياء الإباحة، لكن هل يوجد بين السواد والبياض منطقة رمادية، أي منطقة تحتمل الوضعين؟ أو بمعنى آخر: هل يوجد ما بين الحرام والحلال وضع وسطي؟

الجواب: نعم هناك منطقة وسطى بين الحلال والحرام وهي منطقة المنهيات الإلهية التي وردت في التنزيل الحكيم، والتي أشار إليها الحديث الرسولي الذي رواه عن النعمان بن بشير، إذ يقول فيه: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتّقى المشتبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراعٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه. ألا وإن لكلِّ ملك حمى، ألا إنّ حمى الله في أرضه محارمه، وألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"[1]. وإن كان الفقهاء قد اختلفوا في مفهوم المشتبهات الواردة في هذا الحديث، بحيث نرى ابن حجر

[1] رواه البخاري (٥٢)، مسلم (١٥٩٩)، أحمد (٤/ ٢٦٩، ٢٧٠) ، أبو داود (٣٣٢٩)، الترمذي (١٢٠٥)، والنسائي (٤٤٣١، ٥٧١٠)، وابن ماجة (٣٩٨٤).

في فتح الباري[1] يذكر حاصل ما فسّر به العلماء الشبهات في أربعة أمور هي:

١- تعارض الأدلة.

٢- اختلاف العلماء، وهي منتزعة من الأولى.

٣- المراد بها مسمّى المكروه، لأنه يجتذبه جانباً الفعل والترك.

٤- المراد بها المباح، ولا يمكن لقائل هذا أن يحمله على متساوي الطرفين من كل وجه، بل يمكنه حمله على ما يكون من قسم خلاف الأولى. والذي يظهر لي رجحان الوجه الأول.

وغير بعيد من الوجه الأول ما فسر به النووي المشتبهات بقوله: "وأما المشتبهات: فمعناها أنها ليست بواضحة الحل ولا الحرمة، فلهذا لا يعرفها كثير من الناس ولا يعلمون حكمها، وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص أو قياس أو استصحاب أو غير ذلك"[2].

ونحن نرى أن كل هذه التفسيرات وغيرها مما جاء به الفقهاء لا أساس لها من الصحة لأنها تفسيرات هلامية وضبابية لا ترضي العقل ولا تقنعه بل تجعله دائماً متوتراً وفي شك من أمره، وللتأكد من ذلك علينا فقط الاطلاع على الأمثلة التي يضربونها في موضوع المشتبهات كنهيهم عن العمل في مطعم يقدم خموراً لأن ذلك سيوقع في شبهة شك الآخرين في هذا الشخص بتعاطيه الخمر؟ ولنا فقط الإمعان في هذا المثال لنرى مدى سذاجة هؤلاء في طروحاتهم وبعدهم التام عن المفاهيم الحقيقية للأمور بما في ذلك عجزهم عن تحديد ماهية المشتبهات وحصرها بكل وضوح طيلة الأربعة عشر قرناً الماضية رغم أنها أساسية في الدين الإسلامي ومذكورة ومحصورة في التنزيل الحكيم، وسنوضح ذلك كما ينبغي حتى نزيل كل الشكوك والضبابية التي تحوم حولها، لكن علينا أولاً أن نوضح المعنى اللغوي للشبهة.

فالشبهة - حسبما جاء في **معجم مقاييس اللغة** - من أصل "شبه" وهو "أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابُه الشّيء وتشاكُلِه لوناً وَوَصْفاً. يقال شِبْه وشَبَه وشَبيه. والشَّبَهُ من الجواهر:

[1] لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتاب **فتح البازي** لابن حجر العسقلاني، ج ١/ كتاب الإيمان/٢، باب فضل من استبرأ لدينه /٣٩، حديث رقم(٥٢)، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، بيروت.

[2] محمد لقمان الأعظمي، **دراسات في الحديث النبوي الشريف**، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢، بيروت، ص ١٩.

الذي يشبه الذّهَب. والمُشَبِّهَات من الأمور: المشكلات. واشتبه الأمران، إذا أَشْكَلاَ". فالمشتبهات حسب هذا التعريف اللغوي هي المشكلات من الأمور، وبما أنه ورد في الحديث السابق أن المشتبهات تقع بين الحلال والحرام، وطالما أن الحرام محرّم بشكل أبدي لا يزيد ولا ينقص وورد مجملاً ومفصّلاً في التنزيل الحكيم، والحلال محلل بشكل أبدي لا يحرم أبداً بل يُطلق ويقيّد فقط، فتصبح بذلك المشتبهات مسائل لا هي ممنوعة منعاً أبدياً ولا مسموحة سماحاً أبدياً بل تُمنع وتُسمح حسب الظروف ومتطلبات المجتمع، وهي المنهيات الواردة في التنزيل الحكيم ولا علاقة لها بفتاوى الفقهاء ولا مروياتهم. وبما أنها كذلك فيجب تعريف النهي لغةً وهو كما عرفه ابن فارس في **معجمه** أصل صحيح "يدلُّ على غاية وبلوغ. ومنه أنهيت إليه الخَبر: بلَّغته إياه. ونِهايةُ كلِّ شيء: غايته. ومنه نَهَيته عنه، وذلك لأمرٍ يفعله. فإذا نَهَيته فانتهى عنه فتلك غايةُ ما كان وآخِرهُ"، والفرق بين التحريم والنهي يكمن في أن التحريم وهو المنع كما بيناه آنفاً يترتب على اقترافه عقاب دنيوي أو أخروي أو الاثنان معاً يستحقه مقترفه، وهو أشد أنواع المنع، بينما النهي فلا يترتب على اقترافه عقاب. مثال ذلك أن رجل القانون يمنع التدخين في الأماكن العامة ويفرض عقاباً على مرتكبه، بينما الطبيب يكتفي بالنهي عن التدخين دون أن يترتب عنه عقاب بل يأتي مناسباً للظروف الصحية للمريض التي يحددها الطبيب باجتهاده الشخصي، بينما رجل القانون فإنه يمنع التدخين دون أن يضع اعتباراً للحالة الصحية للإنسان. لذا فإن التنزيل الحكيم قام بدور الطبيب في تحديد المنهيات و لم يقم بدور رجل القانون لأنه لم يمنعها (لم يحرّمها) مما يبيّن أنه لا يوجد إكراه في الدين. وبناءً على هذا الفرق جاءت المحرمات عينية ومحددة وصارمة لا تقبل التدخل الإنساني فيها لأنها تدخل في الاختصاص الإلهي البحت مع وعد الله بالعقوبة الأخروية لمنتهكها والدنيوية لبعضها مثل قتل النفس والسرقة. على خلاف النواهي التي حدّدها الله عز وجل من مقام ألوهيته ولكنه ترك مجال تطبيقها بالسماح والمنع خاضعاً للاجتهاد الإنساني **لأن النواهي ظواهر مستمرة وقائمة عبر طول الأزمنة واختلاف الأمكنة لهذا ذكرت في التنزيل وهذا هو الجانب الإلهي فيها، لكن ممارستها ظرفية تماماً وخاضعة لظروف المجتمعات وشروطها الموضوعية، ولهذا أوكلت مهمة تحديد ظروف ممارستها للتشريع الإنساني الذي يجب أن يساير التطور المعرفي، السياسي، الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات، وهذا هو الجانب الإنساني فيها. على هذا الأساس فإن الجانب الإنساني فيها لا يمكن أن**

يكون أبدياً لأنه لا يمكن تعميمه في الزمان وفي المكان، أي لا يمكن إخضاع كل المجتمعات الإنسانية له لأنّ لكل مجتمع مستواه المعرفي الخاص به، وظروفه التي قد لا توجد في غيره. وعلى هذا الأساس جاءت المنهيات في التنزيل على النحو التالي:

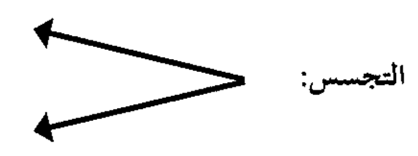
- المنهيات الواردة في التنزيل الحكيم

١ - التجسس والغيبة

ورد النهي عن التجسس والغيبة واجتناب كثير من الظن في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

لنأخذ أولاً التجسس لأنه مثال واضح جداً على تغير الظروف في المجتمعات في إطار جدلية السلم والحرب التي تعيشها الدول فيما بينها، فإذا لم تتجسس دولة ما على أعدائها فإن ذلك يعتبر إهمالاً منها ويوقعها في أزمة كبيرة بحيث يعرضها للاعتداء أو عنصر المفاجأة خاصةً، وإذا لم تتجسس على المشتبه بهم من عصابات المخدرات والمجرمين فإنها لا تستطيع أن تتقي شرهم ولن تتمكن من معرفة تحركاتهم والقبض عليهم، وبالتالي لن تتمكن من تحقيق الأمن والطمأنينة في ترابها الوطني، وفي هذه الحالة يصبح التجسس ضرورياً لتحقيق دولة القانون. أما التجسس على الجار أو الأصدقاء والمعارف فهذا أمر مختلف تماماً عن سابقه، رغم أن كلاهما يعدّ تجسساً وهو المنهي عنه. فالتجسس يُسمح به في حالات ويُنهى عنه في حالات، ولو كان التجسس حراماً ما سمح لأحد بتحليله إلا الله لأنّ ظرفية التشريع الإنساني تجعل منه سبباً في كونه لا يكون إلا في المنهيات من جهة وفي تقييد الحلال وإطلاقه من جهة أخرى كما سنراه لاحقاً. أما ما عدا ذلك فممنوع الاجتهاد فيه. تلك هي المنطقة الرمادية التي يتدخل فيها الاجتهاد الإنساني في التشريع بالسماح أو المنع، فالتجسس كظاهرة مستمرة في الزمان والمكان ولكن ممارسته ظرفية حسب الزمان والمكان، وتعود مهمة منعه أو السماح به إلى البرلمانات التي لها الحق في قوننته وليس الفقهاء والمفتين.

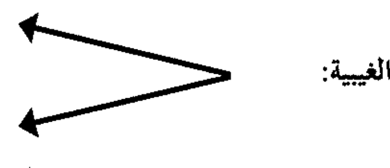
التجسس على الأعداء والعصابات
والمجرمين (مسموح به)



التجسس على الجيران والآخرين
لمعرفة خصوصياتهم (منهي عنه)

وكذلك الأمر بالنسبة للغيبة، فإن المجتمعات هي التي تحدد المقبول منها وغير المقبول، حتى أنّ في قوانين معظم الدول توضع مواد تقوم بمحاسبة من يطعن بالآخرين أو يشوّه سمعتهم، كما تسمح بالغيبة في حالة الشهادة أمام القاضي، أو لإظهار الحقيقة في مجال الصحافة والإعلام. لذلك فإن تقنين الغيبية مهمة ترجع إلى السلطة التشريعية التي تضع لها مواد قانونية تبين كيفية ممارستها وهي السلطة تمثلها البرلمانات في كل بلد ولا علاقة لها بالفقهاء.

قول الحق والصدق: الصحافة
أو الشهادة في المحاكم (مسموح به)



التشهير بالناس (منهي عنه)

٢- أكل أموال الناس

كنا ذكرنا آنفاً في مجال الحاكمية الإلهية أن هناك بغياً محرّماً وآخر منهيّاً عنه، فأما المحرم فهو البغي بغير حق، وقد أوضحنا كيف تم تفصيله في التنزيل الحكيم ببيان أن البغي المحرم هو السرقة التي أوضح عقوبتها وبيّنها. أما البغي الثاني فهو البغي بحق ويدخل في دائرة المنهيات لكونه ظاهرة مستمرة في الزمان والمكان لكن ممارسته تختلف حسب

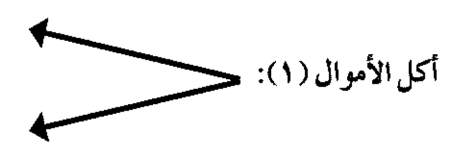
ظروف المجتمعات ومتطلباتها، بحيث تخضع ممارسته للاجتهاد الإنساني. وهذا البغي بحق هو أكل أموال الناس بالحق ويدخل في إطار ما يسمى دفع الضرائب والضمان الاجتماعي والتأمين وغيرها... أما أكل أموال الناس بالباطل فمنهيٌّ عنه لما ورد في التنزيل الحكيم من خلال قوله تعالى:

- ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)،

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ...﴾ (النساء: ٥٩).

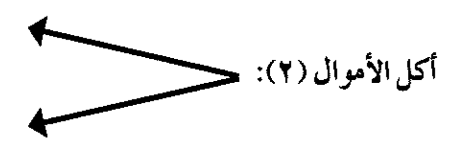
نلاحظ من خلال هاتين الآيتين أن النهي فيهما قد ورد بخصوص أكل أموال الناس بالباطل، وهو ما يسمىّ الرشوة، فالتشريع الإنساني الظرفي يحدّد تماماً الفرق بين الرشوة والعمولة لأن كلاًّ منهما يحتاج إلى تعريف وسنّ قوانين غير أبدية من قبل المجالس البرلمانية. أما الرشوة، كمفهوم، فهي دائمة في حين أن ممارستها تبقى خاضعة للظروف المتغيرة حسب الزمان والمكان، لذا فإن تحديدها يقع بين الحلال والحرام، أي في المنطقة الرمادية بينهما. هذا بالنسبة لآية النساء (٢٠)، أما آية البقرة (١٨٨) فتنهى عن أكل أموال الناس بالباطل للإدلاء بها إلى الحكام، وهذا الأمر يختلف تماماً عن الرشوة وعن العمولة، لأنه يتعلق بالعطاءات التي تقدم لمن يقدم نفسه على أنه وكيل عن بعض الأشخاص من ذوي السلطة والنفوذ، بأخذ أموال الناس الذين يحابونه بعطاءاتهم من أجل تأمين مصالح معيشية لهم لدى أصحاب السلطة والنفوذ المقرب منهم، كأن تقول: "زيد مفتاح عمرو، فإذا أردت شيئاً من زيد فاذهب إلى عمرو مقابل خدمات يقدمها عمرو"، لذا قال في محكم تنزيله: ﴿لِتَأْكُلوا فَرِيقاً مِن أَموَالِ النَّاسِ﴾ أي أن هذه الحالة لا تحصل مع كل الناس بل مع فريق منهم فقط. أما حال الرشوة فتحصل مع كل الناس؛ فمثلاً في حالة من يطلب منصباً رفيعاً يدرّ عليه المال فيطلب منه أن يدفع مقابل هذا المنصب؛ وكل هذه الظواهر من أكل أموال الناس بالباطل هي أساس الفساد في كل الأنظمة في العالم. وسنبين الفرق بين مختلف حالات أكل أموال الناس ضمن المخططات التالية:

التأمين والضمان الاجتماعي (مسموح به)



بالباطل: الرشوة + الفساد المالي (منهي عنه)

بحق هو (البغي بحق): دفع المال للشفاعة الحسنة:
دفع أجور الدعاوى وأجور المحامين... (مسموح به)



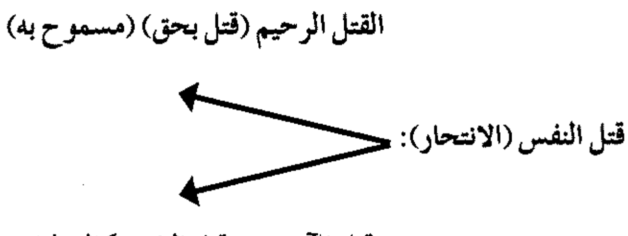
شراء المناصب واستغلال المنصب
ومصانعة أصحاب المناصب (منهي عنه)

٣- الانتحار

في الشطر الثاني من الآية (٢٩) من سورة النساء نجد قوله تعالى: ﴿...وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، هذا القول يستوجب علينا توضيحه بكل دقة، لأنه موضوع حساس ويتعلق بمسألة "قتل النفس" التي شدّد الله على حرمتها مرتين، أي أن يقتل إنسان إنساناً آخر (النفس بالنفس)، بصريح العبارة التي لا تحتمل الشك أو اللبس، سواء عمداً أو خطأً أو دفاعاً عن النفس. لكن في حالة الانتحار يقتل الإنسان نفسه، وتحتمل هذه الحالة أمرين اثنين: الأول هو الانتحار نتيجة مرض خطير وميؤوس من علاجه مرفوق بألم لا يطاق وهو ما يسمى القتل الرحيم، وفي هذه الحالة لا يوجد (النفس بالنفس). أما الثاني فهو قتل الآخرين مع قتل النفس أو ما يسمى العمليات الانتحارية. بالنسبة للقتل الرحيم، وإن كان

غير مسموح به في التشريعات الإنسانية القديمة لأنه كان يدخل في إطار قتل النفس عامةً لديهم، إلا أنه في القرن العشرين والذي بعده بدأ المشرّعون في مختلف دول العالم يتنبهون للاختلاف بين الاثنين، بحيث حددوا حالات القتل الرحيم بأن يطلب المريض، وهو في حالة عذاب شديد وحالة عضال لا يمكن شفاؤه منها، من الطبيب أن ينهي آلامه بأن يضع حدّاً لحياته، فهذا النوع من القتل يتمّ بناءً على طلب المريض أو بطلب من أهله عندما يكون المريض في حالة غيبوبة لا أمل له في الخروج منها، فيطلب وليّه من الطبيب أن يريحه من هذا الوضع بوضع حدٍّ لحياته. وإن كانت بعض الدول قد سمحت بهذا القتل رحمةً بالمريض فهناك البعض الآخر منها ما زال يدرس إمكانية السماح به، وهناك من يرفضه تماماً كالدول الإسلامية. الصواب في نظرنا في هذه المسألة يكمن في أن التشريعات الإنسانية التي سمحت بالقتل الرحيم هي على صواب، لأن هذا القتل يدخل في إطار "القتل بالحق"، فمن حق الإنسان اختيار وضع حدّ لحياته إذا كان الألم الذي يعاني منه لا يطاق ولا يمكن للأدوية أو العلاجات تخفيف حدته، في هذه الحالة تكون حياة المريض بمثابة جحيم يعيش ويلاته يومياً، والله رؤوفٌ بعباده وما جعل عليهم في الدين من حرج، وبالتالي فإن هذا النوع من القتل (القتل الرحيم) يدخل في إطار "القتل بالحق" لإراحة الإنسان من العذاب الذي يعانيه. أما من ينتحر نتيجة مرض نفسي يعاني منه بسبب فقدانه لتوازنه فإن ذلك يدخل في إطار قتل النفس التي حرم الله، وتكون محاكمته على الله الذي يعلم حالته ولا يشك في عدالته سبحانه، لأنه هو فقط من يعلم إذا ما كان في حالة مرضية لا تسمح له بالتمييز بين الصواب والخطأ وبين الحلال والحرام، ونحن لا يحق لنا إصدار أي حكم ضده.

في حين أن من يقتل نفسه ويقتل الآخرين معه كما العمليات التي يقوم بها عناصر الجماعات الإرهابية في تفجيراتهم الانتحارية، ففي هذه الحالة يكون قد ارتكب حرامين: الأول أنه قتل الآخر بغير الحق والثاني أنه قتل نفسه عن سابق إصرار وترصد، يعني أنه ارتكب فعلته وهو يعي تماماً ما يفعله، وفي هذه الحالة يكون عذابه مضاعفاً من عند الله عز وجل لأنه كما قال عز وجل: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (النساء: ٣٠).



٤ – الخمر والميسر

فيما يتعلق بالخمر بالذات نلاحظ أن كتب التراث قد دأبت على إيراده كمثال حي على الناسخ والمنسوخ في التشريع بتحريمه بناءً على الآيات الواردة في التنزيل:

– ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩)،

– ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ...﴾ (النساء: ٤٣)،

– ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)،

– ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)،

– ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل: ٦٧).

لقد أوّلت أدبيات الفقه الإسلامي الاجتناب الوارد في الخمر في الآية (٩٠) من سورة المائدة بمعنى التحريم أو أكثر وجعلته ناسخاً لكل آيات التحليل الأخرى، ولإظهار خطأ هذا التأويل علينا توضيح مسألة الخمر بشكل جلي، بدءاً بما جاء في الآية (٢١٩) من سورة البقرة التي تصف الخمر والميسر بأن فيهما إثماً كبيراً ومنافع للناس، ونظراً لهذه الجدلية التناقضية الكائنة فيهما فإنه عز وجل قد أمر باجتنابهما ولم يقم بتحريمهما. وقد كنّا بيّنا سابقاً في المحرمات أن الإثم نوعان: النوع الأول محرّم وهو الشرك بالله، بحيث

كنّا تطرقنا إليه بالتفصيل، وتركنا الحديث عن النوع الثاني ألا وهو المنهي عنه للتطرق إليه هنا في مجال الحاكمية (الإلهية-الإنسانية) أي في باب المنهيات. فهذا الإثم المنهي عنه هو الخمر والميسر إذ لم يتم تحريمهما بل اكتفي بالنهي عنهما لتداخل الإثم والمنافع فيهما لأنه لو تمّ تحريمهما بسبب الإثم الذي فيهما لتسبّب ذلك في تفويت منافعهما عن الناس وحرمانهم منها مع أهميتها لهم في حياتهم ومعاشهم. لهذا ترك المجال مفتوحاً للاجتهاد الإنساني لتحديد منافع كلٍّ منهما والاستفادة منهما وفق هذا الإطار.

أما عند دراسة الآية (٩٠) من سورة المائدة فإننا نجد أنه قد تمّ فيها ذكر أربعة بنود هي: الخمر، الميسر، الأنصاب والأزلام، ثم دمج الأربعة معاً بوصف واحد هو "الرجس"، ثم طلب من الإنسان اجتناب هذا الوصف أي "الرجس" وليس اجتناب هذه البنود بعينها. والرجس لغةً – كما جاء في **معجم ابن فارس** –: "أصلٌ يدلُّ على اختلاطٍ. يقال هُمْ في مَرْجُوسَةٍ مِن أمرِهم، أي اختلاط". فالاختلاط المقصود هنا هو الالتباس في الأفكار والآراء والتصرف وعدم اتضاحها (confusion)، وبتطبيق هذا المعنى على البنود الأربعة السابقة نجد ما يلي:

أ- اختلاط الخمر (رجس الخمر) ————> الإسكار (علماً أن الخمر تشمل المشروبات الكحولية والمخدرات) (لأنه لا يعلم ما يقول لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ (منهي عنه).

ب- اختلاط الميسر (رجس الميسر) ————> توهم الربح (علماً أن الرابح الوحيد هو صاحب الكازينو) (منهي عنه).

ج- اختلاط الأنصاب (رجس الأنصاب) ————> الذبح عليها (وأن تذبحوا على النصب) (تحريم ورد في سورة المائدة الآية ٣).

د- اختلاط الأزلام (الاستسقام بها) ————> وأن تستقسموا بالأزلام (تحريم ورد في سورة المائدة الآية ٣).

تأمل معي أخي القارئ أنّ قوله: "اجتنبوا" الوارد في الآية (٩٠) من سورة المائدة لا يتضمن أي تحريم للخمر وإنما يحمل مفهوم تفاديها رغم وجود المصالح فيها بسبب الإثم الذي فيها، فطلب الله عز وجل من الإنسان اجتناب الخمر وبقية البنود الأخرى ولم يقل بتحريمها لحضورها بشدة في حياته، كما هو الحال في

استعمال المواد المسكرة والمخدرة في العمليات الجراحية، فاستعمالها في المجال الطبي لا رجس ولا حرج فيه بل فيه منفعة كبيرة للإنسان كما تبينه الآية (٦٧) من سورة النحل، أما استعمال هذه المواد لمجرد الإسكار فهذا هو الرجس الذي طلب من الإنسان اجتنابه لأن له تبعات سيئة على الإنسان في علاقته بربه كما جاء في قوله تعالى عند نهيه عن اقتراب الصلاة في حالة السكر: ﴿حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾، وفي علاقته بالآخرين كما بينها قوله: ﴿يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾. وهذه الحالات تحدث في كل بلاد العالم نتيجة السكر والقمار وكذلك مختلف أنواع الجرائم.

وقد كنا أوضحنا سابقاً أن الذبح على النصب والأزلام قد تمّ تحريمه في الآية (٣) من سورة المائدة، وعليه فإن الاجتناب نوعان: الأول اجتناب تحريم، وهو الوارد بخصوص الأنصاب والأزلام رغم أنها لا توقع العداوة والبغضاء بين الناس لكنها لا تشتمل على أي منفعة للناس، والثاني اجتناب نهي وهو المتعلق بالخمر والميسر بسبب المنافع التي فيها لقوله تعالى: ﴿...فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)، فقد تم وضعها في دائرة المنهيات فقط وليس التحريم رغم كونها توقع العداوة والبغضاء بين الناس لكن فيها منفع كثيرة لهم.

هـ- رجس الأنصاب ——————> أن تذبحوا على النصب (محرّم).

و- رجس الأزلام ——————> أن تستقسموا بالأزلام (محرّم).

وبما أن للخمر منافع كثيرة والتي يسمح باستعمالها لأجلها، فقد ترك المجال للتشريع الإنساني لتحديد حالات السكر المسموحة والحالات الممنوعة وتقنين معاقبتها كالقيادة في حالة السكر. لنا فقط أن نشير هنا إلى أن الفقه الإسلامي قد استند في تحريمه للخمر على حديث جابر الذي قال فيه: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أسكر كثيره فقليله حرام"[1]. فالحديث وعلى فرض صحته سنداً كما يرى المحدثون إلا أنّ متنه غير صحيح منطقياً لأن المنطق والواقع يفندانه لأن كل المخدرات تدخل في بند الخمر وتناولها بشكل قليل يدخل في كثير من الأدوية، فهذا

١ رواه أبو داود في الأشربة، ج٢/ ص ١٦٢، والترمذي، ج٢/ ص ٩، وابن ماجه في الأشربة، ص ٢٥١، والنسائي في الأشربة، ج٢/ ص ٣٢٦.

القليل يتناوله كل أهل الأرض بدون استثناء، فهل يعقل أن يتم تحريم شيء يحتاج إليه كل أهل الأرض؟؟؟

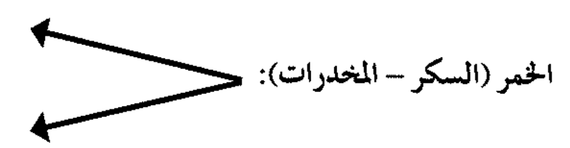
كنا رأينا في باب المحرمات أن الضرورة في التنزيل الحكيم جاءت فقط بخصوص الأطعمة المحرمة بالسماح بها في حال الضرورة. فوضع الفقهاء، بناءً على ذلك، قاعدة فقهية مفادها أن "الضرورات تبيح المحظورات" وقاموا بالعمل بها لتحليل أمور هي أصلاً حلال لكنها محرّمة لديهم من باب القياس. ونحن نرى أن هذه مهزلة تشريعية إن لم نقل فكرية، لأنهم قاموا من جهة بمشاركة الله في ألوهيته بتحريم أمور هي أصلاً حلال، وعندما وقعوا في مأزق تشريعي قاموا بتحليلها ضرورةً بالاستناد على هذه القاعدة الفقهية. فهذه القاعدة وإن كانت صحيحة في مضمونها إلاّ أنّ الفقهاء أساؤوا استعمالها لأنهم طبقوها في غير محلها، لأنها في واقع الأمر لا تُطبَّق في الأمور التي هي في الأصل حلال وإنما تطبق في الأطعمة المحرّمة في التنزيل الحكيم بتحليلها عند الضرورة وفي الأمور المنهي عنها والتي يحتاج إليها أغلب سكان الأرض، مثال ذلك حالة التخدير للعلاج والتطبيب، فالإسكار في هذه الحالة يتحول من منهي عنه إلى مباح لمنفعته الكبيرة، وتتضح الفكرة التي نقصدها من خلال المثال التالي: فمثلاً لدينا في مصر ما يقرب من ثمانين مليون نسمة، فكم يا ترى من شخص منهم اضطر إلى أكل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير خلال السنوات العشر الماضية؟ الجواب طبعاً أن العدد قليل جداً وقد يُعدُّ بالعشرات، أما التخدير للعلاج كإجراء العمليات فإن عدد من يحتاج إليه من مرضى في مصر فقط يُعدُّ بالملايين، فما بالك في العالم كله؟ لهذا فإن منفعة الإسكار في هذه الحالة كبيرة جداً ويحتاجها كل أهل الأرض.

كذلك الأمر بالنسبة للعب اليانصيب والمسابقات المماثلة له فهي أيضاً فيها منافع للناس والتشريعات الإنسانية تسمح بها وتقنن أساليب ممارستها. أما القمار فضار للإنسان لهذا تحدّ كل الدول مجالات وأمكنة ممارسته وتراقبها أحياناً بشدة وصرامة وتمنعه تماماً في غالب الأحيان، فالولايات المتحدة الأميركية مثلاً تسمح بالقمار في Las Vegas فقط وتمنعه في باقي الولايات، أما اليانصيب فمسموح به في كل ولاياتها. والغريب في الأمر أن الفقهاء لم ينتبهوا إلى أن أوراق اليانصيب والمسابقات لا توقع

العداوة والبغضاء بين الناس، والأهم من ذلك أنها لا تصدّ عن ذكر أو صلاة! فهذا التفريق الوارد في التنزيل لعواقب كلٍّ من الخمر والميسر لم ينتبه إليه الفقهاء، فهل يمكن لأحدهم أن يتجرأ بالقول إن شراء ورقة يانصيب تمنع عن الصلاة أو توقع العداوة والبغضاء بين الناس؟؟؟

السكر من أجل التخدير للتداوي (مسموح به)

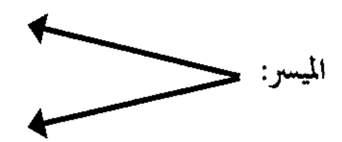
الخمر (السكر – المخدرات):



السكر من أجل السكر وليس بهدف
التخدير للتداوي (منهي عنه)

اليانصيب ومختلف المسابقات (مسموح به)

الميسر:



كازينو القمار (الروليت) (منهي عنه)
ويمنع ممارسته أو يحد منها البرلمان وليس الفقهاء

٥ – اجتناب رجس الأوثان

الوثنية ظاهرة تاريخية قديمة صاحبت مسيرة الإنسان منذ بداياته في رحلته نحو التوحيد. وتجسدت باختلاف أنواعها كعبادة الكواكب من شمس وقمر ونجوم...، وعبادة مظاهر الطبيعة من براكين وأمطار...، بالإضافة إلى عبادة الأصنام المنحوتة. غير أن تطور مستوى الوعي الإنساني جعله يدرك الفرق بين الذات الإلهية المجردة في وحدانيتها في ربوبيتها وألوهيتها وبين الكواكب وظواهر الطبيعية أو الأصنام، بحيث أدرك أن الكواكب والطبيعة تساهم في التشكيل الكلي للكون، وأخضعهما

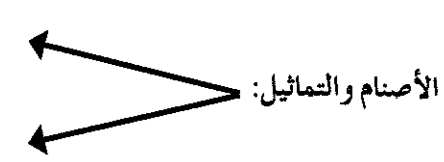
للدراسة ليفهم ماهية الكون بعمق مستعملاً العلوم التي توصّل إليها، وليتمكن أيضاً من التحكم في الطبيعة أكثر فأكثر، ومن ثم تحسين مستوى معيشته وتحقيق الرفاهية والتطور.

كما أن مستواه المعرفي مكّنه كذلك من إدراك أن الأصنام التي كانت تعبد في الحضارات القديمة كالحضارة البابلية والتي قبلها، كالتي عاصرت إبراهيم عليه السلام والتي كانت منحوتة على شكل حيوان أو إنسان أو مزيج بينهما...، إنما هي مجرد حجارة نحتها الإنسان قديماً بغرض التقرب بها إلى الله، ولا تعد الباقية منها حالياً أن تكون مجرد تحف فنية منثورة في الطبيعة يهتم بها للدراسة والسياحة فقط دون أن يترتب عن ذلك أي توجه ديني عقائدي. أما التماثيل التي يتم نحتها لتمثيل رموز سياسية معينة في دولة ما، كقولنا تمثال سعد زغلول...، فهذه التماثيل الكل يدرك أنها لا تعد أكثر من رموز تنحتها الدول لعرض هيبتها ومنجزاتها. لهذا نحن نستغرب مما تقوم به الجماعات الإسلامية المتعصبة من هدم للتحف الفنية والتماثيل الرمزية كما فعلت طالبان في أفغانستان، فإبراهيم عليه السلام والرسول محمد (ص) قاما بهدم الأصنام في الكعبة مع ما بين المرحلتين من فارق زمني لأن الأصنام في عهديهما كانت تسبّب الرجس للناس، أي تخلط عليهم أفكارهم ومعتقداتهم، لأنها كانت تمثل رمز الوثنية التي جاء كلٌّ منهما لمحاربتها والدعوة إلى عقيدة التوحيد، فهدمهما للأصنام كان مفسراً ومقبولاً، أما الآن ونحن في القرن الواحد والعشرين فنعتبر هذا التصرف ضرباً من العبث، ونتساءل بتعجبّ وسخرية: إذا كان المطلوب منا هدم التحف الفنية والرموز السياسية حالياً لتفاديها فماذا عسانا نفعل مع الكواكب وظواهر الطبيعة التي لا يمكننا إزالتها في أيّ حال من الأحوال؟

الحقيقة أن هذه الكواكب وظواهر الطبيعة، وكذلك التحف الفنية والرموز، حاضرة في كل خطوة من خطوات حياتنا، إذ لا يمكننا إزالة الأولى وهدم الثانية جميعاً... لهذا طلب منا عز وجل في محكم تنزيله باجتنابها فقال (اجتنبوا) ولم يقل (لا تقربوا) لأننا نصادفها في حياتنا اليومية كثيراً ولا يمكننا تفادي وجودها. فكل المظاهر التي كانت تُعبد مثل النّار ومظاهر الطبيعة كلها نعيش بها ومعها،

لذا طلب منا الله عز وجل اجتناب الرجس (الاختلاط) في الأوثان، و لم يطلب منا اجتناب الأوثان، فلا يمكن أن يلتبس علينا ونقدم ذبيحة لتمثال سعد زغلول أو قرباناً للشمس لأننا نعلم أن الأول رمز سياسي والثانية مظهر من مظاهر الطبيعة لا أكثر.





الرجس فيها إذا اعتقدت أنها تنفع وتضر
أو تقدم القرابين لها (محرم)

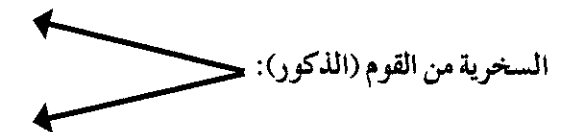
٥- السخرية والاستهزاء

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الحجرات: ١١).

تميز الآية بين مفردتي "القوم" و"النساء"، إذ جاءت فيها الأولى جمع لمفردة "امرأ"، بينما الثانية فجمع لمفردة "امرأة"، لأنها وضعت الذكور لوحدهم والنساء لوحدهن لعل ذلك لكون سخرية النساء تختلف عن سخرية الرجال. وورد في الآية النهي عن السخرية واللمز والتنابز بالألقاب لما في ذلك من أذية نفسية وتشويه لسمعة الآخرين. فهذه الممارسات نهى عنها الله عز وجل لكنه ترك مجال استعمالها خاضعاً للاجتهاد الإنساني حسب الظروف والمتطلبات الخاصة بكل مجتمع. وبالنظر إلى التشريعات الإنسانية نجدها تمنع هذه الممارسات وتعاقب عليها وتقوم بتقنين عقوبتها. أما ما يحدث في وسائل الإعلام من سخرية هادفة ولمز وتنابز نقدي كما نجده في الأعمال الفنية الكاريكاتورية أو المسرحية والسينمائية التي يقوم فيها الفنانون والصحافيون بالسخرية والهمز واللمز بالسياسيين في عملية نقدهم لساستهم لحثهم على تحسين أدائهم للمهام الموكلة لهم، فمسموح بها ولها قوانين خاصة تضبط ممارستها. ويمكننا توضيح هذه الممارسات حسب المخططات التالية:

السخرية من السلوك الطغياني والظلم (مسموح بها)

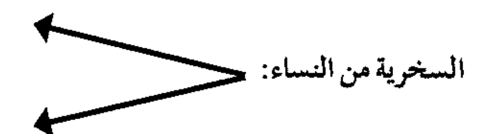
السخرية من القوم (الذكور):



السخرية من الأشخاص العاديين (منهي عنها)

السخرية من السلوك الظالم اللاأخلاقي (مسموح بها)

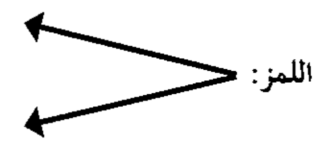
السخرية من النساء:



السخرية من النساء العاديات (منهي عنها)

التواضع أمام الآخرين كلما زاد مالاً
وعلماً وسلطة (مسموح به)

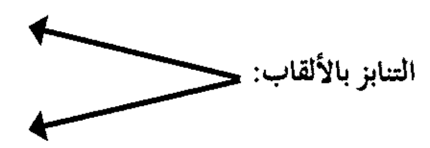
اللمز:



الشعور بالدونية اتجاه الآخرين (منهي عنه)

قبول اللقب الحقيقي كلقب عالم بروفيسور... (مسموح به)

التنابز بالألقاب:



التكبر أمام الآخرين على أنهم دونه
لأنهم لا يحملون الألقاب التي يحملها (منهي عنه)

٦- دخول البيوت

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهلَّة قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ للنَّاس وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ١٨٩)،

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ٢٧)،

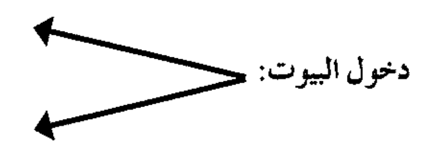
- ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٢٨)،

- ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (النور: ٢٩).

ورد النهي عن دخول البيوت مفصّلاً في هذه الآيات لأهميته، لأن الأصل فيها دخولها بإذن أهلها، إذ من الضروري طلب الإذن منهم للقدوم وإعلامهم بذلك قبل وقت القدوم حتى لا نحرجهم بقدومنا المفاجئ كي نستأنس بهم، فإذا اعتذروا عن عدم إمكانية استقبالنا فلا جناح عليهم في ذلك وعلينا تقبّل الأمر دون انزعاج، وهذا التفصيل وارد في الآيتين (٢٧) و(٢٨) من سورة النور. بينما الآية (١٨٩) من سورة البقرة تحرص على طلب الإذن في دخول البيوت باستعمال عبارة (وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا) لما فيها من إشارة إلى الحرص على طلب الإذن في دخول البيوت بدل دخولها من ظهورها بحيث يدخل هذا الفعل في دائرة التلصص على الآخرين. أما في الآية (٢٩) من سورة النور، فقد سمح لنا بدخول البيوت غير المسكونة بإذن أو بدون إذن في حال كان لنا فيها متاع. لكن علينا ألا نجعل ذلك ذريعة لنا لهتك حرمات بيوت الآخرين بل هذه الحالة مسموح بها فقط في حالات خاصة يحدّدها التشريع الإنساني كوقوع جريمة تضطر الشرطة في إثرها لدخول البيوت للتفتيش أو إجراء تحرياتها. فالتشريع الإنساني هو الضابط لهذه العملية بتقنين شروط الحصول على رخصة من القاضي أو رئيس قسم الشرطة... لإتيان البيوت من ظهورها أو من أبوابها دون استئذان من أهلها. وكل حالات دخول البيوت المذكورة في التنزيل، سواء المسكونة منها أو غير المسكونة، وسواء تم ذلك من ظهورها أو من أبوابها،

تطرّقت إليها كل تشريعات دول العالم بالتقنين مع وضع عقوبات متفاوتة على من يتجاوز هذه القوانين، وهذه التشريعات ظرفية مرحلية وتنطبق عليها قاعدة: "تتغير الأحكام حسب الزمان والمكان والعادات والتقاليد ومستوى الوعي الاجتماعي والمعرفي".

عدم إمكانية الدخول من أبوابها لسبب ما كالحريق



من أبوابها: حتى يؤذن لنا إما من أصحابها
أو من القاضي أو العمدة إذا كانت غير مسكونة

٧- النهي عن نقض اليمين وقول الزور

- ﴿...وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (النحل: ٩١)،

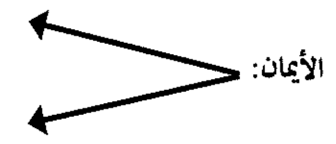
- ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللّهُ بِهِ...﴾ (النحل: ٩٢)،

- ﴿وَلاَ تَتَّخِذُواْ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُواْ السُّوءَ بِمَا صَدَدتُّمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)(النحل ٩٢).

اكتفى الله عز وجل في محكم تنزيله بالنهي عن نقض الأيمان بعد توكيدها لمجرد الرغبة أو لخلق البلبلة في المجتمع وإحداث الفوضى فيه كما تبينه الآيتان (٩١) و(٩٢) من سورة النحل، لكنه بالمقابل لم يحرّمه لأن القسم على الأيمان يبقى ظاهرة مستمرة لكن تطبيقاتها تختلف من مجتمع إلى آخر ومن حالة إلى أخرى. وعليه يمكن للحالف أن يقسم على يمين ما ثم يدرك بعدها أنه كان مخطئاً أو يكتشف أنه أقسم على أمر ما توهّم أنه حق ثم اكتشف بطلانه فيما بعد، حينها يحقّ له نقض يمينه لأن ذلك هو الصواب بعدم الإصرار على الخطأ أو الباطل. فحلف اليمين ونقضه خاضع للاجتهاد

الإنساني لضبطه بالسماح به أو النهي عنه، وهذا ما نجده في التشريعات الإنسانية عبر مختلف الدول في العالم التي تقنن حالات نقض اليمين وشروطها بتوضيح الحالات التي تسمح بها وتلك التي تنهى عنها وتقوم بمعاقبة مقترفها، لأن نقض اليمين دون سبب معقول منهي عنه كما أن البقاء على اليمين بعد بيان خطئه أو بطلانه فعل غير مقبول عقلاً، وهذا ما نهت عنه الآية (٩٢) من سورة النحل ووصفته بأنه فعل تزل القدم فيه بعد ثبوتها، أما نقضه لسبب معقول فمسموح به.

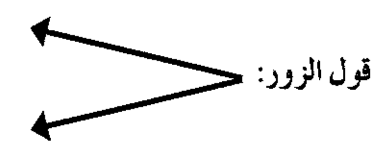
نقض اليمين بعد بيان خطئه أو بطلانه (مسموح به)



نقض اليمين دون سبب معقول (منهي عنه)

في حين أن اللغو في الأيمان سماه التنزيل الحكيم "قول الزور"، ونهى عنه وأمر باجتنابه في قوله تعالى: ﴿...وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠)، واجتنابه يستدعي أن يحذر الإنسان من الوقوع فيه. ومثال ذلك أن يجد الإنسان نفسه أحياناً في موقف يضطر فيه إلى مدح بضاعة ما للترويج لها أو مدح شخص ما مجاملةً له، فإذا كان يقصد الترويج لبضاعته أو المجاملة – وهذا يحصل كثيراً من باب المصلحة أو اللباقة – ثم نتج عن هذا السلوك ضرر بالآخرين فهذا الأمر منهي عنه، أما إذا لم ينتج عنه أي ضرر فلا شيء في ذلك. والتشريعات الإنسانية تحدّد الفرق بين هذا وذاك حيث تمنع الحالة الأولى وتفرض عقوبات على مقترفها لأن الغرض منها هو التغرير بالآخرين وتضليلهم، بينما لا ترى حرجاً في الحالة الثانية التي لا يترتب عنها أي ضرر.

على ذلك ضرر على الآخرين (مسموح به)



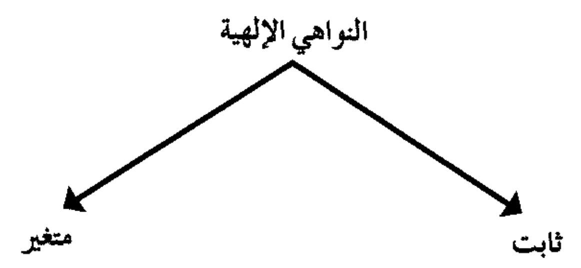
المجاملة أو الترويج لبضاعة بغرض
تضليل الآخرين وإلحاق الضرر بهم (منهي عنه)

وهكذا نتوصل من خلال عرضنا السابق للمنهيات الواردة في التنزيل الحكيم وتطبيقاتها في التشريعات الإنسانية إلى أن النواهي الإلهية التي تمّ شرحها لها جانبان اثنان:

- **الجانب الإلهي**: ذكرت النواهي في التنزيل الحكيم بصفة الظواهر الإنسانية المستمرة في المكان والممتدة في الزمان كالغيبة، التجسس، الرشوة، الانتحار، السخرية من الآخر واحتقار الذات، دخول البيوت بدون إذن أو من ظهورها... وهذه الظواهر لكونها تحتمل السماح بها والمنع وردت على شكل نواهٍ و لم ترد على شكل محرمات.

- **الجانب الإنساني**: إذا كان التنزيل الحكيم قد بيّن النواهي وسردها إلا أنه ترك مجال تحديد تطبيقاتها للاجتهاد الإنساني حسب الظروف الموضوعية ومتطلبات المجتمعات المختلفة باختلاف الشروط الزمكانية، التي يمكن من خلالها تحديد متى تكون هذه الظواهر مسموحة ومتى يمكن منعها حسب المتغيرات المرحلية لكل مجتمع. بناءً عليه، فإن مواقف التشريعات الإنسانية فيها تتغير من دولة لأخرى ومن وضع لآخر، وبهذا لا يمكنها أن تحمل الطابع الأبدي ولا الشمولي وتنطبق عليها قاعدة: "تتغير الأحكام بتغير الأزمان"، ويدخل في هذا الحكم حتى التحديدات النبوية التي مارسها النبي (ص) بناءً على متطلبات مجتمعه وظروفه، فهي كغيرها من التشريعات الإنسانية تحمل الطابع الظرفي المرحلي وليس الشمولي الأبدي، على عكس ما تدّعيه كتب الفقه وأهلها.

على هذا الأساس فإن للنواهي جانبين: **الأول إلهي شمولي أبدي، والثاني إنساني ظرفي مرحلي وهو الذي يحدد شروط السماح بها أو منعها**، كما يبيّنه المخطط التالي:



ثابت

الجانب الإلهي (تحديد الظواهر) (ورد في التنزيل الحكيم)

متغير

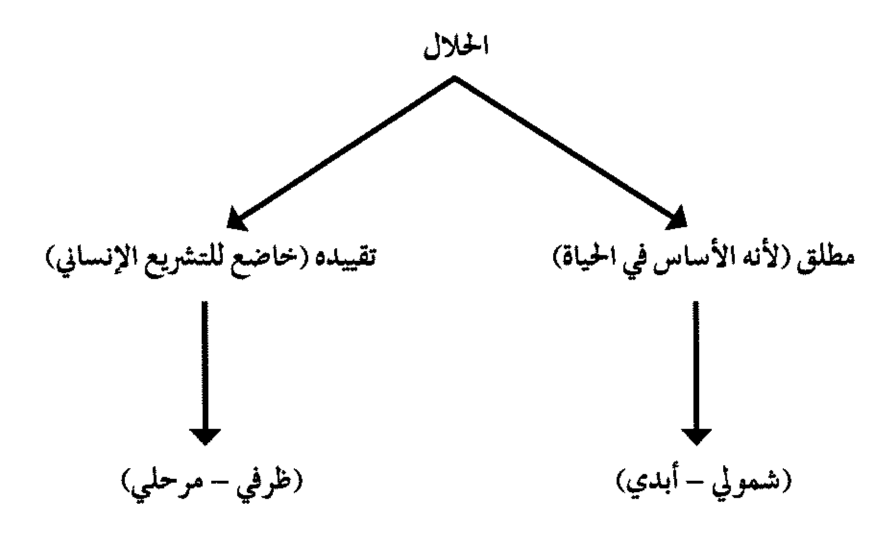
الجانب الإنساني (تحديد ظروف الممارسة): مهمة تقوم بها مجالس التشريع في كل بلاد العالم وليس الفقهاء لأن مهمتهم في التشريع انتهت تماماً، ولا يوجد بلد في العالم وإلا ولديه تشريعات للنواهي الإلهية، وهنا نرى عالمية الرسالة المحمدية

رابعاً– الحاكمية الإنسانية

أساس كل شيء في الحياة "الإباحة" إلا ما حرّم الله، ما عدا الدماء فإن الأساس فيها "التحريم" إلا ما أحلّ الله. وطالما أن التحليل والتحريم محوران متعلقان بكل ما يخصّ حياة الأفراد ومتطلباتهم المعيشية في مجتمعاتهم، فقد أوضح الله محرماته لعباده في محكم تنزيله بحصرها وتعدادها وجعلها عينية مع غلق باب الاجتهاد فيها لا بالزياة ولا بالنقصان، وبالمقابل فتح باب الاجتهاد على مصراعيه في كل من المنهيات – كما أوضحناه في الحاكمية (الإلهية–الإنسانية) – وفي الحلال الذي لا يمارس إلا مقيّداً بحيث يكون تقييده من اختصاص الإنسان، الذي له حق الاجتهاد فقط في تقييد المباحات وليس تحريمها بما فيها تلك الواردة في التنزيل الحكيم كالتعددية الزوجية وظاهرة الطلاق، بحيث يمكن للتشريع الإنساني تقييدها لا تحريمها بتقنينها لضبط المجتمع وتنظيمه.

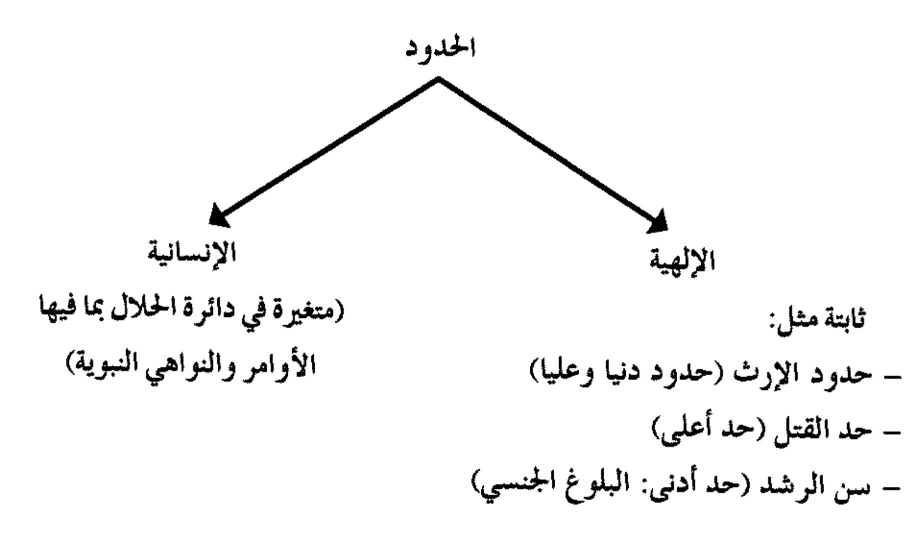
يحق للتشريع الإنساني أن يقيّد التعددية الزوجية وفي حال مخالفتها لا يعتبر مرتكب هذه المخالفة مقترفاً لمحرم، أو بمعنى آخر لا يتّهم بالزنا، بل يكون مخالفاً لقانون مجتمعه ويعامَل وفق ما ينصّ عليه هذا القانون، كما يمكنه تحديد سن الزواج بالنسبة للإناث للحفاظ على حقوقهن ومنع تزويجهن في سنّ مبكرة من قبل أولياء أمورهن، بالإضافة إلى ذلك يمكن تحديد شروط الطلاق أيضاً لمنع هدر حقوق المطلقات. غير أن هذه

التشريعات كلها لا تدخل في إطار المحرمات لأن الله هو صاحب الحق الوحيد في التحريم، بل لا تعدّ أكثر من ضبط للحلال وتقييده ولا تحمل الطابع الشمولي لكل أهل الأرض ولا الطابع الأبدي لكونها ظرفية مرحلية وخاضعة للشروط الموضوعية لكل مجتمع. ونفس الحكم ينطبق على سائر المحللات الأخرى كالتجارة بما فيها من بيع وشراء ونقل بضائع والجمارك، وكذلك التعليم والمجال الصحي، ومجال النقل الداخلي والخارجي، ومجال البناء والعمارة... فكل هذه البنود ذات العلاقة الوطيدة بالحياة اليومية للإنسان أصلها حلال لكنها خاضعة للاجتهاد الإنساني لتقنينها بغرض تنظيم المجتمع وضبطه.



لقد تُرك مجال الاجتهاد في الحلال مفتوحاً للإنسان للتشريع لنفسه في تقييده وإطلاقه، وتشريعاته فيه ظرفية مرحلية وتنطبق عليها قاعدة: "تتغير الأحكام بتغير الأزمان". لكن الله عز وجل، كما بيّن للإنسان النواهي في الحاكمية (الإلهية–الإنسانية) وسمح له بتحديد ظروف نهيها أو السماح بها، وضع له في مجال الاجتهاد في الحلال، وهو الحاكمية الإنسانية، حدوداً (نظرية الحدود) تساعده على تقييد الحلال وإطلاقه لتنظيم حياته وضبطها وفق خاصيته الحنيفية التي يتميز بها الإسلام، والناس تقلّده عز وجل في تشريعه بوضع الحدود في تشريعاتها. ورغم كون نظرية الحدود في التشريع، بما فيها الحدود العليا أو الدنيا أو العليا والدنيا معاً، تعتبر شمولية أبدية لأنها من وضع الله عز

وجل إلا أن الحدود التي يضعها الإنسان تعتبر حدوداً ظرفية مرحلية متغيرة. وعليه يمكن اعتبار الحدود كما يبيّنه المخطط التالي:



ترجع مهمة التشريع، سواء في الحاكمية (الإلهية–الإنسانية) أو الحاكمية الإنسانية، إلى السلطة التشريعية في كل بلد بمختلف تسمياتها كمجالس البرلمانات وغيرها. هذه السلطة كانت في يد الرسول (ص) الذي مارسها من مقام النبوة حصراً بالاجتهاد لمجتمعه في تحديد ظروف المنهيات وتقييد الحلال وإطلاقه وليست أبدية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧)، وعند تأملنا هذه الآية نجدها تتحدث عن توزيع الفيء الذي هو في الأصل حلال لأنه دخل في ملكية الرسول في الآية في قوله: ﴿ما أفاء الله على رسوله﴾، لكنها تعمم على كل الحلال الذي اجتهد الرسول (ص) في تقييده أو إطلاقه من مقام النبوة، **وبهذا لا تعدّ اجتهاداته أكثر من تشريعات إنسانية ظرفية مرحلية جاءت مناسبة لظروف مجتمعه ولا يمكن تطبيقها على ما بعدها من المجتمعات لأنها تمثل الجانب الإنساني للنبي كقائد مجتمع قام بالاجتهاد لتنظيم مجتمعه لا أكثر**[1]. والجدول التالي يبيّن بوضوح تقسيم عملية التشريع بين الحاكميات الثلاث بشكل يزيل كل الالتباس والغموض الذي تدور حولها في أدبيات الفقه:

---

١ تم التطرق إلى الموضوع بالتفصيل في كتابنا السنة الرسولية والسنة النبوية.

المنطقة البيضاء Zone blanche White zone	المنطقة الرمادية Zone grisâtre Grav zone	المنطقة السوداء Zone noire Black zone

الحلال Permis Permit	النواهي الإلهية Interdits Divins Divine Interdicts	المحرمات Tabous Taboos

الحاكمية الإنسانية Gouvernance Humaine Human Governance	الحاكمية الإلهية ـ الإنسانية Gouvernance Divine-Humaine Divine-Human Governance	الحاكمية الإلهية Gouvernance Divine Divine Governance

متغير Variable Variable	الإنساني متغير كتشريع L'humain variable autant que législation The Human variable as legislation	الإلهي ثابت كظاهرة Le divin stable autant qu'évènement The Divine constant as Phenomenon	الثابت Stable Constant

الحلال بيِّن (٢) Le Permis Concert The Permit is Concrete	بينهما أمور متشبهات Entre 1 et 2 des choses Confuses Between 1 and 2 Confused cases	الحرام بيِّن (١) Le Tabou Concret The Taboo is Concrete

وهنا يجدر بنا الإشارة إلى مسألة مهمة وهي ما يعرف بالقياس لدى الفقهاء، والذي تساعدنا قراءتنا المعاصرة للحاكمية على الحكم بكل جرأة بخطأ اعتماده كركن أساسي في أصول الفقه. لأن الفقهاء من خلاله اعتبروا أنفسهم موقعين عن الله، بحيث تمّ – بناءً عليه – إضافة محرمات كثيرة إلى محرمات الله عز وجل المحصورة في كتابه مع أن الله منع فيه التقول عليه والتحريم بدلاً عنه. مما يدعونا إلى الإلحاح بشدة على مسألة وجوب إعادة النظر في أسس الفقه الإسلامي واعتبارها ضرورية لأن الفرق الصارخ بين كل من الحاكمية الإلهية والحاكمية (الإلهية–الإنسانية) والحاكمية الإنسانية يستدعي تنقيح الفقه الإسلامي المؤسَّس على "القياس" أساساً، ووضع ما يصلح منه في الخانة المخصصة له بعد إزالة هالة القدسية عنه وتنحية الطابع الإلهي الذي منحه إياه الفقهاء سواء تحت ضغط أيديولوجيات سياسية أو لخدمة مصالح معينة، لأنه لا يمكن أن يعدّ أكثر من تشريع إنساني متجاوز سواء ما تعلق منه بتحديد ظروف المنهيات أو ما جاء لتقييد الحلال وإطلاقه، ويستحق أن يوضع تحت المجهر للدراسة التاريخية والأرشفة لا أكثر، ومن يقول عكس ذلك يدخل في خانة المشرك بالله في ألوهيته لأنه يحكم بأن الفقهاء لهم حق التحليل والتحريم مع الله، ويمنحهم مكانة مضاهية لمكانة الله عز وجل، فيتحكمون بذلك في رقاب عباد الله ومصائرهم وحرياتهم ومن ثم حياتهم لأنهم يحرمون عليهم ما أحله الله لهم، وهذا ما حدث فعلاً عبر تاريخ الأمة الإسلامية بسبب الخلط بين الحاكميات الثلاث بجعلها كلها حاكمية إلهية، بحيث صار الاجتهاد الإنساني كله، سواء الذي روي عن الرسول (ص) في أحاديثه أو ذاك الذي مارسه الصحابة والفقهاء عبر مختلف العصور من باب القياس، يدخل في إطار الحاكمية الإلهية، فتحولت هذه الاجتهادات المرحلية الظرفية (النبوية – الصحابية – التابعية) إلى دين وتشريع إلهي صارم تمّ فيه تحريم ما أحلّه الله، فصار الدين بذلك عبارة عن عصارة كوكتيل (رسولي – نبوي – صحابي – تابعي) وكل من يحيد قيد أنملة عن هذا الفقه من التشريعات الإنسانية بالسماح لنفسه بالاجتهاد لضبط أمور مجتمعاته يُحكم عليه بالكفر والظلم والفسق.

هنا نقف وقفة تساؤل واستغراب لنقول: بناءً على مفهومنا المعاصر للحاكمية المنطلق من التنزيل الحكيم وآياته، الذي يفرق جلياً بين الحاكميات الثلاث: الإلهية والمشتركة (الإلهية – الإنسانية) والإنسانية، ترى من الذي يمكن اعتبار أنه "لم يحكم بما أنزل الله"

ويستحق بناءً على ذلك وصفه بـ"الكافر – الظالم – الفاسق"؟ أهو الذي يمارس ملكاته العقلية التي وهبها الله له للاجتهاد والتشريع بغرض تحديد مجال ممارسة المنهيات وتقييد الحلال أو إطلاقه لتنظيم مجتمعه وضبطه، كما تفعل أغلب الدول الديمقراطية في العالم كله لتحسين ظروف معيشتها تجسيداً للرحمة التي جاءت بها الرسالة المحمدية، أم من يريد أن يشارك الله في حاكميته ومن ثم في ألوهيته بإضافة محرمات أحلها الله لعباده باسم الفقه وتحويل الدين الإسلامي من دين رحمة إلى دين إصر وأغلال؟

الجواب لا يحتاج لجهد كبير لإدراكه، لأن الله عز وجل كان واضحاً في محكم تنزيله عندما بيّن ما لا يجوز التقول فيه عليه من محرمات، وما يمكن الاجتهاد فيه من النواهي والحلال، لتتحقق بذلك خاتمية وعالمية رسالته، وتتجسّد رحمتها من خلال حصره المحرمات وتعدادها وتفصيلها في كتابه، ثم المنع كليّةً لأي إضافة لها لسببين اثنين:

١- لأنه صاحب الحق الوحيد في التحريم الذي يدخل في دائرة حاكميته التي لا يشاركه فيها أحد،

٢- وحتى يسدّ باب التحريم نهائياً، ويمنع التلاعب بدينه وبمصائر الناس باسم محرماته.

بذلك فقط تتحقق الخصائص الثلاث التي أرادها لرسالته: الخاتمية، والعالمية، والرحمة، كما تتحقق العبادية التي أرادها لعباده، بحيث منع استغلال بعضهم لبعض باسم الدين، ليتسنّى للجميع أن ينعموا بالحرية التي منحها الله لهم في الاختيار طواعيةً بالالتزام بمحرماته التي تتناسب تماماً مع الفطرة الإنسانية، وإعمال عقولهم ومدركاتهم المعرفية للاجتهاد لتحقيق الخلافة التي خلقوا لها في هذه الأرض لتجسيد مصداقية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠). ويصبح الدين الإسلامي بحق دين رحمة وتتحقّق بذلك على أرض الواقع مصداقية قوله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا...﴾ (المائدة: ٣)، وللتأكد من ذلك يكفينا أن ننظر إلى التشريعات في كل دول العالم على اختلاف توجهاتها السياسية والأيديولوجية لنجد أن ٩٩% منها تدخل في إطار الحاكميات الثلاث، لندرك من خلال ذلك مدى

مصداقية هذه الآية على أرض الواقع بتحقق العالمية لدينه عز وجل بشكل كامل فعلاً وليس قولاً فقط، مما يدفعنا للتكرار مرة تلو مرة أن رفع شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية" المروَّج له من قبل حركات الإسلام السياسي ما هو إلا هراء خاطئ ووسيلة للتحكم في رقاب الناس ومصائرهم، ويجب ألا يذكر أبداً هذا الشعار كبند في أي دستور لأي دولة كانت، لأن الدين الإسلامي دين عالمي وهو طريق العبادية الحرة التي بها يعبد الله حق عبادة باتباع صراطه المستقيم، لأنه طريق الفطرة وهو الذي أمر الإنسان أن يعبد الله به كما في قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران: ٥١) و(مريم: ١٥) و(الزخرف: ٦٤)،
- ﴿وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (يس: ٦١).

بكل طواعية ودون إكراه من أي سلطة سياسية تحاول أن تسيطر على الناس بواسطة شرعيتها التي تتخذها من أيديولوجية سياسية أو من الدين بالاستعانة بالفقهاء دعاة الحاكمية المؤدلجة الذين لا هم لديهم سوى إخضاع الناس والتحكم في رقابهم لتسييرهم وفق ما تقتضيه مصالحهم باسم الشرعية الدينية أو الأيديولوجية.

هذه العبادة هي المنهج الذي يختاره الإنسان لحياته، وتختلف تماماً عن المفهوم الضيق للعبادة الذي عرفها الفقهاء به، والمحصور في عملية أداء الشعائر، ويمكننا أن نجد هذا الفرق جلياً في التنزيل الحكيم من خلال هاتين الآيتين:

- ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤)،
- ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البيّنة: ٥).

الآيتان تظهران أن العبادة تختلف عن آداء الشعائر، لأنه عز وجل أمر فيهما بعبادة الله ثم إقامة الصلاة، وهذا معناه أن الإنسان يقيم الصلاة داخل المساجد ولكنه يعبد الله داخلها وخارجها، لأنه عز وجل في قلوبنا داخلها وخارجها، فهو في وجداننا في كل مكان بقبولنا الطوعي لأوامره واجتنابنا لمحرماته داخل المساجد وخارجها. كما يجدر بنا أن نوضح في هذا المقام أن الشعائر بالنسبة إلينا هي من أركان الايمان بما فيها من إقامة للصلاة، إيتاء للزكاة، صوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلا. وهذه الشعائر

يتميز بها أتباع الرسالة المحمدية عن غيرهم، وهي لا تدخل في دائرة التشريعات بالأساس، وخضعت للاختلاف بين الملل عبر مر التاريخ. وأهم ما يمكن تمييزه في الشعائر هي كونها أتت ضد الفطرة الإنسانية لأن تطبيقاتها لا تنسجم معها لذا جاءت تكليفاً لا فطرة، والالتزام بها يعتبر واجباً شخصياً يفرضه الإنسان على نفسه طواعيةً لضمان استمرارية علاقته الوجدانية بربه، وتؤتى حسب الاستطاعة ويصدق فيها قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) وقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). وبناءً على رمزيتها فإن الشعائر هي بمثابة – ولله المثل الأعلى – تحية علم يقوم بها كل مجتمع بطريقة قد تختلف عن الآخر. وعلى هذا الأساس يُعدُّ هراءً القول إن صوم رمضان والامتناع عن الطعام والشراب في يوم حر، أو في يوم طوله ٢٢ ساعة، يحقق الصحة للإنسان؛ ومن الهراء أيضاً القول إن الركوع والسجود ينشّط الدورة الدموية في الجسم، فهذا الكلام كله لا معنى له لأن الشعائر عبارة عن سلوك رمزي شخصي يقوم به الإنسان لله فقط ما عدا الزكاة والصدقات فهي لله وللناس لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبة: ١٠٤). وشعيرتا الصلاة والزكاة موجودتان في كل الملل، لهذا ترك الله عز وجل مهمة شرحها للرسول (ص) من خلال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: ٥٦)، إذ قام (ص) ببيان هيئة الصلاة من تكبير، ركوع، سجود وقيام، مع بيان الحد الأدنى للزكاة للمواد التي كانت متوفرة في زمانه كالتمر والقمح والشعير...

وآيات الشعائر في التنزيل الحكيم كغيرها من الآيات المحكمات جاءت مفصلة بآيات لا محكمة ولا متشابهة، وذلك لإتمام إحكامها وغلق باب الاجتهاد الانساني فيها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، ولنضرب على ذلك مثال الصوم الوارد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣)، فهذه الآية المحكمة الوحيدة في موضوع الصوم تبيّن أن الصيام كتب على الذين أمنوا، ثم تأتي آيات التفصيل لتوضح كيفية أداء هذه الشعيرة من خلال قوله تعالى:

– ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى

الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٤)،

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥)،

- ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (لبقرة: ١٨٦)،

- ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٧).

فالآية المحكمة الوحيدة في الصوم هي الآية (١٨٣) من سورة البقرة، أما باقي الآيات، وهي ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧ من نفس السورة (البقرة)، فهي آيات تفصيل وهي لا محكمة ولا متشابهة، مما يبيّن مصداقية التنزيل الحكيم مجسدة في دقة قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١). وهذه الآيات تتمثل مهمتها في شرح كيفية ممارسة شعيرة الصيام لدى المؤمنين من الأمة المحمدية، بحيث تظهر لنا الآية (١٨٤) بأن الصيام عبارة عن أيام معدودات يجب صومها وفي حال المرض أو السفر فللإنسان الرخصة في إفطار هذه الأيام. أما الآية (١٨٥) فتوضح لنا أن هذه الأيام مدتها شهر كامل هو شهر رمضان، بينما الآية (١٨٧) فتشرح لنا أن شعيرة الصوم بالنسبة للمؤمنين من أمة محمد (ص) يكون بالامتناع عن الأكل والشرب وممارسة العلاقة الزوجية من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، مع توضيحها بإمكانية ممارسة العلاقة الزوجية بعد الغروب إلى طلوع الشمس. في حين أن الآية (١٨٦) التي تتطرق لموضوع الدعاء فهي تبيّن أن الدعاء أثناء أداء شعيرة الصوم له وضع خاص لأن هذه الآية جاءت في سياق آيات الصوم في السورة وهي من التفصيل. وبناءً عليه فإن

الشعائر توقيفية ولا يجوز فيها الإبداع أبداً أو التجديد، لأن الإبداع فيها من الابتداع في الدين الإسلامي وهو مرفوض في كل الملل. وقد جاءت طاعته فيها (ص) طاعة متصلة لأنها لا تخضع للتطور. أما العمل الصالح في الإسلام فللإنسان الحق في أن يبدع فيه ما شاء، وكلما زاد إبداعه فيه زادت منفعته على الناس وزاد أجر وثواب المبدِع فيه عند الله.

أُطلق على الشعائر هذا الاسم لأنها تمارَس بشكل علني، فعلنيتها جعلتها تحمل هذا الاسم المشتق من "الشعار" الذي يرفَع لإشهار شيء ما، فالشعائر هي التي تضمن استمرار كل ملة من خلال ممارستها ولا يحق لأي سلطة في الدولة التدخل فيها. أما إذا مورست العبادات بشكل سري فساعتها تحمل اسم "طقوس" ويحق للسلطة التدخل للسماح بها أو منعها لأنها غير متعارف عليها في المجتمع ولا تمارس بعلنية وتمثل أقليّة ما. وطالما أن الشعائر تعتبر العلاقة الرمزية خاصة بين العبد وربه فهي بذلك توضع خارج نطاق التشريع أصلاً، إذ لا يحق لأيّ برلمان أو مجلس استفتاء أو تصويت بالتدخل فيها لأنها منفصلة عن السلطة والتشريع تماماً. وقد شرحنا بالتفصيل في كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية** كيف أن الرسول الأعظم قام بفصلها عن السلطة، حيث أنه لم يمارس أي سلطة على من صلى أو لم يصلّ، من صام أو من لم يصم، أو من زكّى أو لم يزكِّ؛ بل اكتفى بممارسة أسلوب الترغيب والترهيب لها دون ممارسة صلاحيات السلطات التي كانت ممنوحة له من مقام النبوة. من هذا المقام دمج (ص) بين الصدقات والضرائب التي كانت تقدّم لدولته لأنه كان المشرّع الأول فيها، وكانت تمثل الدخل الوحيد لدولته، لذا جاءت بنود الصدقات في سورة (التوبة) التي تعتبر من القصص المحمدي من القصص التي لا يؤخذ منها أي تشريع، بدليل أن عمر بن الخطاب أثناء خلافته حذف المؤلفة قلوبهم من الفئات المستحقّة للصدقات.

نتوصل هنا إلى أن السلطة، مهما كان نوعها، لا علاقة لها بالشعائر ولا يحق لأي سلطة – مهما كانت – منع أو إكراه أحد على الشعائر، كما أن أداء الشعائر لا يعطي أي أحقية اجتماعية أو سياسية لأيٍّ كان. بالإضافة إلى ذلك فإن من حق أفراد أي مجتمع أن تتواجد لهم فيه أماكن لإقامة الشعائر كالمساجد والكنائس والكنس وكل أنواع دور الشعائر جنباً إلى جنب لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ

صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (الحج: ٤٠)، فالتدافع بين الناس يبعث على الحيوية في المجتمعات بحيث يعبد الله فيها في مختلف دوره، ولو لم يكن هناك تدافع لهدّمت كل أنواع أماكن العبادة، ومثال ذلك أنّ الصين مثلاً، كدولة عظمى، لو لم يكن هناك تدافع بين الدول بوجود روسيا وأميركا وأوربا الغربية لكانت قد أهلكت البوذيين، ولكنّ دفع الناس بعضهم ببعض جعلها تهاب البوذيين ولا تقوم بأكثر من التضييق عليهم. وهكذا لو تصورنا أن ٩٠% من سكان الكرة الأرضية من أتباع الرسالة المحمدية، فهل سنرى ولو كنيسة واحدة في العالم كله؟ طبعاً ذلك مستحيل، وبالتالي لن تعود هناك معابد بالعالم لعدم وجود التدافع بين الناس، لأنه هو العامل الذي يضمن بقاء أماكن العبادة على اختلافها لتنوع الملل، وهذه إرادة الله عزو جل. ولكل فرد في مجتمعه الحرية بأن يقيم علاقته الشخصية مع ربه وفق ما يرتضيه لنفسه من معتقد يمارس على أساسه علاقته هذه بواسطة الشعيرة التي تتفق مع معتقده، بحيث يحق للمؤمن من أمة محمد (ص) أن يقيم صلاته كما بيّنها له (ص) في مساجد الله، كما يحق للمسيحي أن يصلّيها في كنيسته على طريقته تماماً مثل اليهودي الذي له كل الحق في الصلاة على طريقته في كنسه كما جاءت في ديانته، دون أن يكون لهذه التعددية الشعائرية أثر على السياسة العامة للمجتمع لأن "الحرية الدينية" يجب أن تكون حقاً مكفولاً لكل أفراد المجتمع دون تدخل الدولة في معتقداتهم أو دياناتهم، كما لا يحق للنظام السياسي لأي مجتمع أن يفرض سلطته على دور إقامة الشعائر، بل كل ما عليه فعله هو تمويلها وتنظيمها فقط. أما إذا حاول البعض تحريف مهمة هذه الدور من مهمة دينية تعبدية إلى مهمة سياسية بأدلجتها واستغلالها فهنا يحق للسلطة التدخل لمنعهم عن ذلك لضمان حق الحرية الدينية.

الباب الثاني

الدين والسلطة



مدخل تاريخي:
لمحة عن النظريات الفلسفية
حول تشكيل الدولة

انتقل الإنسان من مرحلة المملكة الحيوانية إلى مرحلة المجتمع الإنساني عبر مراحل عديدة عرفت فيها الإنسانية الكثير من المد والجزر بين تطور مستواها المعرفي الذي يدفع بها نحو الأنسنة من جهة، وبين نزعاتها الحيوانية التي تشدها إلى حياة المملكة الحيوانية من جهة أخرى وتشعرها بالحنين إلى ممارسة قانون البقاء للأقوى لتلبية الغرائز وإشباع النهم الحيواني للشعور بالرضى.

ذلك لأن الإنسان، بفعل الجانب الحيواني فيه، ظل متأثراً بهذا القانون السائد في المملكة الحيوانية التي يتقاتل فيها الذكور فيما بينها على وراثة قطيع الإناث ويكون البقاء في الصراع الدموي القائم بينها للأقوى، الذي يصبح بفضل قوته صاحب الحق في افتكاك السلطة من الآخرين وحوزتها لنفسه. وبناءً على هذا القانون فإن كل من يمتلك القوة يستعملها للاستحواذ على السلطة بانتزاعها ممن هو أضعف منه، لأن الغاية الأساسية للقوة هي إظهارها للسيطرة على الأضعف الذي يعتبر فريسة. من هنا نستنتج أنه كي تمارس السلطة فلا بد من وجود طرفين اثنين هما:

- الطرف الأول: القوي الذي يفرض سلطته على الضعيف.
- الطرف الثاني: الضعيف الذي يخضع لسلطة القوي.

وإن كان الإنسان، مع نفخ الروح فيه، قد انتقل تدريجياً من الحالة الحيوانية التي كان همّه فيها محصوراً في إخضاع من هو أضعف منه لإشباع غرائزه إلى مرحلة الأنسنة

بتكوين مجتمع إنساني قابل للتطور، بحيث يتمكن فيه ومن خلاله من تحقيق طموحاته الواعية، إلا أن نزعته الغريزية في الاستحواذ على السلطة بواسطة القوة ظلت قائمة فيه وظل استعماله لها مستمراً كوسيلة، سواء لإشباع غرائزه البشرية أو لتحقيق طموحه الواعي الإنساني، بحيث أن الطرف القوي يمارس دائماً قوته على الطرف الضعيف للتحكم فيه بإخضاعه لأوامره وإحكام سيطرته عليه.

لقد عاش إنسان ما قبل التاريخ، أفراداً وجماعات، في مواجهة قوى الطبيعة المتوحشة وكان يقتات مما تطاله يداه من ثمار جهده وتعبه، فكانت حياته رهن قوته أو قوة الجماعة التي يعيش بينها متماشياً في ذلك مع قدرتها على مواجهه قوى الطبيعة ودرء مخاطرها. وكان من الطبيعي أن يؤمن هذا الإنسان بوجود قوى إلهية مطلقة القدرة والإرادة متحكمة في قوي الطبيعة وتوجه تحركها وتقيده. وكان من الطبيعي أن يلاحظ الإنسان البدائي أن القدرة التي يمتلكها تختلف من فرد لأخر فليس القوي كالضعيف. وقد انتقلت هذه المشاعر والخبرات جميعاً مع الإنسان حين بدأت ملامح تطوره الاجتماعي مع حياة الاستقرار بعد أن انتقل من طور الصيد وجمع الثمار إلى حياة الرعي ثم حياة الزراعة. فقد عرفت التجمعات البشرية في هذه المرحلة من تاريخ البشرية نوعاً من حياة الاستقرار مع اكتشاف الزراعة غير أنها كانت تضطر إلى التنقل الدائم بسبب ضعف خصوبة الأرض أحياناً أو بسبب فيضانات بعض الأنهار خاصةً على ضفاف النيل وبلاد ما بين النهرين للبحث الدائم عن خصوبة الأراضي. فكانت فترات الاستقرار بمثابة عامل ساعد التجمعات الإنسانية شبة المستقرة هنا وهناك على ظهور نمط جديد من التنظيم السياسي أطلقوا عليه اسم "المدينة" أو "المعبد"، وتمثلت نماذجه الأولى في معبد من الحجر والطين تؤدى فيه الطقوس الدينية، ونشأت إلى جوار هذه المعابد بعض الأسواق الصغيرة لتلبية حاجات الكهنة أو المتنسكين ولتبادل السلع. وأدى ذلك إلى تمركز السلطة في هذه (المدينة – المعبد) في أيدي الكهنة باعتبارهم الواسطة بين البشر والآلهة بأن تحول كبير الكهان تدريجياً إلى الكاهن الملك المتصف بالقداسة باعتباره مقرّباً للآلهة[1]. ففكرة الكهانة أو الوسيط بين الإنسان والإله بدأت

١ ج. بوطيرو، ك. هيرنشميت، ج. ب. فرنان، **الشرق القديم ونحن: الكتابة، العقل، الآلهة**، ترجمة: حميد جسوس وعز الدين الخطابي، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٧)، سوريا، ص ٦٤–٦٧.

عندما نصبت الطبقة الوسيطة نفسها في مقام الحاجب على باب الإله (الملك الأعظم)، وأعطت لنفسها شرف القرب منه كما يحدث في العالم المجتمعي الإنساني حسب تصورهم. وقد استمرت هذه الفكرة منتشرة عبر كل مراحل تاريخ الإنسانية، وإن تلبّست بأسماء أخرى، إلا أن وظيفتها ظلت نفسها قائمة على مبدأ الوساطة بين الإنسان والإله لفرض سيطرتها على الناس – لكونها المتحدثة بالنيابة عنه (الإله أو الملك الأعظم) – للاستفادة من خلال هذه المرتبة من مصالح إما شخصية أو لها علاقة بتثبيت نفوذ السلطة الحاكمة في المجتمع الإنساني، بإيهام هذه الطبقة من الناس بقدرتها على التأثير على الإله (الملك الأعظم) لقربها منه لتعديل قراراته الصادرة في حق الناس وأرزاقهم وأقدارهم. ثم تحولت هذه الطبقة إلى طبقة حاكمة فيما بعد ومتسلطة على رقاب الناس بموجب ما منحته لنفسها من صلاحيات بتفويض الإله (الملك الأعظم) حسب زعمها. هذا الشكل من أشكال "المدينة – المعبد" – في الشرق – تطور في الغرب لدى الإغريق ثم الرومان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد إلى شكل "المدينة – الدولة" أو "الدولة – المدينة" بحيث بدأت تتبلور أول مفاهيم التنظيم السياسي بعد أن استفادت من التراث البشري المتراكم عبر التاريخ السابق لها في الحضارات القديمة. وكان أبرز ما ميّز هذا التطور الجديد في الدولة المدينة هو نمو قواعد مدنية جديدة بفعل تطور حركة الحياة الجماعية وتشابك وتعقد مصالحها، وبدأ مع ذلك يظهر جلياً صراع ثنائية (القوة – الضعف) بين البشر.

لقد مرت عملية التمدّن الإنساني، أي الانتقال من المملكة الحيوانية إلى بناء مجتمع مدني، بمراحل تدريجية كثيرة، وخلال هذه المسيرة شهدت الإنسانية الكثير من الأحداث في تاريخها الطويل وعرفت الكثير من الحروب والصراعات الدموية ذات الجوانب المتعددة: سياسية، دينية، اجتماعية، ومعرفية... بحيث شهد الإنسان فيها قيام دول واندثار أخرى نتيجة هذه الصراعات على السلطة. فمثلاً تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى حكم عسكري كامل يقوم على القوة والإكراه بحيث كانت يد الإمبراطور قابضة على زمام الأمور كلها، لكن مع ضعف الإمبراطورية الرومانية بعد القرن الرابع الميلادي بدأت تتعرض للغزوات المتتالية من القبائل التي بسببها تقطعت إلى عدد كبير من الإقطاعيات فدخلت أوربا حينذاك العصر الإقطاعي، ثم ما لبثت كل مجموعة من

الإقطاعيات أن تجمعت وكونت ممالك تنتخب ملكاً من بين رؤساء القبائل ويخضع الجميع للأعراف والتقاليد السائدة. ومن هذه الممالك نشأت الدول الأوربية بشكلها الحديث التي تتميز عن جميع أشكال التنظيمات السياسية القديمة[1].

أدّت هذه الصراعات على السلطة، وما انجرّ عنها من حروب أدّت إلى أفول دول وظهور أخرى مكانها، بالتاريخيين والفلاسفة والمفكرين إلى البحث عن أصل نشأة الدول ووضع نظريات عنها، في سعيهم إلى الوصول إلى نظرية تساعد على تشكيل دولة مدنية يتمكن فيها جميع أفراد المجتمع من التمتع بحقوقهم بكل حرية بضمان الأمن والاستقرار لهم. وقد جاء في مقدمة هذه الأطروحات النظرية الثيوقراطية أو النظرية الدينية وهي من أولى النظريات التي تم الاهتمام بها في الدراسة بسبب الحضور القوي لفكرة "المقدّس والمدنّس" في حياة البشر عبر مسيرتهم التاريخية. تنبني هذه النظرية على اعتماد أطروحة أنّ الدولة نظام قدسي فرضه الله لتحقيق الغاية من الاجتماع البشري بتقديس السلطة العامة التي هي من حقوق الله وحده وينوب عنه فيها الحكام والملوك بتطبيق سلطته على الناس. وقد استخدمت هذه النظرية لإحكام سلطة الملوك والأباطرة على العامة، وتبرير طغيانهم بعدم فرض أيّ رقابة على أعمالهم، فطالما أن هذا الحاكم يستمد سلطته من الله وحده فإنه لا بدّ أن تعلو طبيعته على الطبيعة البشرية وتكون علوية إلهية تسمو فوق إرادة المحكومين[2]. كما أن هذه النظرية عرفت عدة تطورات، إذ اعتبر الحاكم في البداية من طبيعة إلهية، إن لم نقل هو الإله نفسه أو أحد أبنائه حسب نوع المعتقد الديني. ثم مع ظهور المسيحية تمّ الفصل بين الإله والحاكم بحيث أصبح الحاكم إنساناً يختاره الله للحكم ولا يستمد سلطته من أي مصدر آخر فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهي المباشر، وتصبح الدولة بالتالي في رأي أنصار هذه النظرية من خلق الله (الملك الأعظم) وهو الذي يختار الملوك مباشرةً لحكم الشعوب، لأنه خالق كل شيء، وهو يصطفي بعض البشر ويلقي فيهم روحاً من عنده ويوجب على باقي البشر طاعتهم والانصياع لهم باعتبار ذلك من طاعة الله، وقد عرفت

---

١ محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، بيروت، ص ٢٢–٢٤.

٢ أبو اليزيد علي المتيت، **النظم السياسية والحركات العامة**، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢، الإسكندرية، ص ٢٣–٢٤.

هذه الفكرة بـ"فكرة الحق الإلهي المباشر"[١]. وتعدّ الحضارة الفرعونية النموذج الأكثر شهرةً لها والذي تجسّدت فيه نظرية الطبيعة الإلهية للحكام، حيث ارتكز النظام السياسي في مصر الفرعونية على فكرة الملكية الإلهية التي أسهم نهر النيل مساهمة كبيرة في تعزيزها، فالنيل يحتّم تماسك البشر الذين يقطنون على ضفافه تحت سلطة مركزية واحدة، تنظم أمور الملاحة والري وتوزيع المياه، وكانت خلالها عقول المحكومين خاضعة للخرافات والأساطير، ولذلك فقد كان الملك في نظر رعاياه هو الإله المجسد من صورة بشرية، وهو يتساوى مع غيره من الآلهة فيما لها من حقوق، ويجب على الشعب أن يهابه ويقدّسه، فهو مصدر السيادة في الدولة ومنبع العدل والحق. وقد ترتّب على تأليه الملك أن جمعت السلطات كلّها في شخصه: التشريعية والتنفيذية والقضائية[٢]. في هذا الصدد يقول القديس غريغوري (Gregory): "لا يجوز أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف اللسان حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم. ومع ذلك فإنه إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم فيجب أن يتجه القلب في أسف وخشوع إلى الندم والاستغفار طلباً لمغفرة السلطة العظمى التي يعدّ الحاكم ظلها في الأرض"[٣].

يتضح لنا من هذه النظرية أنها تتيح للحاكم التمتّع بسلطة مطلقة ما دام مختاراً من قبل الإله مباشرةً لأنّه هو ممثل الإله على الأرض، ومن ثم فإنّ طاعته واجبة بشكل مطلق ولا يجوز انتقاده، أو حتى التفكير في ذلك، وهو لا يُسأل أمام الشعب بل يُسأل أمام الإله الذي اختاره ومنحه السلطة، ولذلك فلا عجب أن نلاحظ أن بعض ملوك أوروبا من أمثال لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر عادوا إلى الاستنجاد بهذه النظرية للتخلص من سلطات رجال الدين وذلك "بدافع الرغبة في تأييد سلطتهم المطلقة والدفاع عن حقوقهم ضد البابا الذي كان يدعي أنّه هو الآخر ينعم على الملوك بسلطة الحكم والملك بالنيابة عن الله"[٤]. لأنه كان هناك صراع قائم بين الكنيسة والملوك في أوروبا في العصور

١ كمال الغالي، **مبادئ القانون الدستوري**، جامعة حلب، ١٩٩٨، ص ٧١-٧٥.

٢ الدكاترة عمران محمود سعيد وسليم أحمد أمين القوزي محمد علي، **النظم السياسية عبر العصور**، دار النهضة العربية، ١٩٩٩، بيروت، ص ٢١-٢٢.

3 Sabine, George H, *A History of Political theory* (Edition, holt Rinehart and Winston, Inc, Newyork, 1960), p. 193.

٤ متولي عبد الحميد، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية)**، منشأة المعارف، ١٩٩٩، الإسكندرية، ص ٢٥٤.

الوسطى، بسبب ظهور رغبة رجال الدين في الحد من سلطة الحكام الذين يمارسونها، بالذهاب إلى أنه وإن كانت السلطة بيد الله وهو من يختار من يمارسها بالنيابة عنه، إلا أنه لا يتم هذا الاختيار مباشرةً من عند الإله (الملك الأعظم) بل يقوم بتوجيه إرادات البشر نحو اختيار الحاكم الذي ينوب عنه بالذات، لذلك ذهب الفيلسوف الفرنسي دي بونال (De Bonald) إلى القول: "إن للدولة سيادةً وسلطاناً، وإن هذا السلطان مشروع لا على أساس أن الشخص الذي يمارسه يعيّن من الله مباشرةً وبأمرٍ منه، وإنما يؤسس السلطان ليعتمد على القوانين الطبيعية الأساسية اللازمة للنظام الاجتماعي، وهذه القوانين هي من عمل الله وصنعه"[١].

هذا التوجه المختلف عن سابقه في النظرية الدينية عُرف بـ"فكرة الحق الإلهي غير المباشر"، وينبني على اعتبار الملك حق ناتج من العناية الإلهية التي توجّه الأمور وإرادات الأشخاص باتجاه معين يسير على مقتضى العناية الإلهية لاختيار فرد معين أو أسرة معينة لتولي الحكم. فالحاكم طبقاً لهذا التوجه يختاره الشعب بتسيير من الإرادة الالهية. وإن كان ظهور هذا التوجه كمحاولة من رجال الكنيسة للحدّ من السلطة المطلقة للملوك إلا أنها محاولة قليلة الجدوى لأنها تفترض أنّ الحاكم قد اختير من قبل الإله (الملك الأعظم) ولكن بطريق غير مباشر، وهذا الإله قد حرّك الأحداث ووجّه إرادات الناس ورتّب الوقائع بترتيب القدر كي يتم اختيار حاكم ما بالذات دون سواه، ومن ثم يسيّر الشعب بالقدر لاختيار هذا الحاكم الخاضع لما أرادته العناية الإلهية[٢]. لكن هذا الحاكم يبقى ممثلاً للإله وتبقى أوامره ملزمة بحيث لا يجوز الخروج عنها نظراً إلى أن طاعته واجب ديني وهو مسؤول فقط أمام الله. وفي ذلك يرى القديس أوغسطين (٣٥٤–٤٣٠م) "أن الحاكم الأعلى في الدولة هو الإله وهو الذي يملك جميع السلطات وينظم كافة الإمبراطورية (الرومانية) والممالك، وهو الذي يوحي بالقوانين وهو أيضاً مصدر العدالة، وكل صاحب سلطة غير الله فهو مفوض من قبله، لذلك فإن من واجب الحاكم الدنيوي والقاضي والمشرّع والجندي مراعاة ذلك، وعليهم أن يدركوا أن الإله هو صاحب السلطان، فوّضهم في بعض جوانب سلطانه، ومن ثم فعلى هؤلاء مراعاة

١ ليلى محمد كامل، **النظم السياسية – الدولة والحكومة**، دار الفكر العربي، ١٩٧١، القاهرة، ص ١٧٤.
٢ المصدر السابق، ص ١٨٥.

العدالة وعدم سوء استخدام مناصبهم"[1]، وبالتالي فإن الحاكم يتولى السلطة بواسطة الشعب ولكن من خلال الإرادة الإلهية، وتكون سلطته مطلقة بحيث لا يحاسَب إلا من الإله وحده.

إنّ المتتبع للتاريخ الإنساني يلاحظ أن هذه النظرية بتوجهيها الاثنين لعبت دوراً كبيراً في أفول دول وظهور أخرى، خاصةً في العصر الكنسي في القرون الوسطى بسبب الصراعات بين رجال الدين والملوك. إذ بعد أن كانت الكنيسة في بداياتها في معزل عن قضايا الدولة، معتبرةً إياها من الشؤون الزائلة، اضطرت بعد ذلك إلى التصالح مع العالم في انتظار تشكّل مملكة الله. فالعملية الطويلة التي توصلت بها الكنيسة إلى التفاهم مع الإمبراطورية الرومانية أسفرت عن وضع تبرير للسلطة السياسية القسرية ومجموعة من الموجّهات لأجل وضع الكنيسة في صميم المجتمع المدني. كما أدى مذهب الخطيئة الأصلية بالعديد من رجال الكنيسة إلى أن يهتدوا إلى أن الدولة بمثابة عقوبة إلهية بسبب طبيعة السقوط البشري، ولكن بهدي من الكنيسة يمكن للدولة أن تؤدي دوراً مهما في التاريخ الكلي بتصحيح الخطأ البشري[2]. وبما أن الكنيسة الحقة هي جسد المسيح بينما الكنيسة الحسية هي التي تحيا في مدينة الإنسان الناقصة وتعتبر ظل الكمال لا عينه في المفهوم الكنسي، فقد آمن أوغسطين بأن مصيرها هو التعايش مع المجتمع الإنساني ككل. إذ تستطيع الكنيسة بتحالفها مع الدولة أن تحقق غايات الله عبر استيعاب وتحويل وتوجيه الصلات التي تشد الكائنات البشرية بعضها إلى بعض، بعد أن فقدت صلتها الجوهرية بسبب الخطيئة. إنها كون صغير يمثل رغبة الإله في توحيد البشرية المتفرقة والمتباعدة، التي كان قد ذرأها من إنسان واحد. ومثل هذا التصور عن الجماعة المسيحية نزع إلى كسر الحواجز بين المقدس والمدنس، بين العقاب الروحي الذي تمارسه الكنيسة والعقوبة القسرية التي ينزلها الإمبراطور. فقد وضع أوغسطين أساساً لمنظري الحق الإلهي اللاحقين عندما طالب الحكام بأن يخدموا الله بصفتهم ملوكاً لأن الدولة حاجة طبيعية مدعومة من السلطة الإلهية، وكان توجّهه نحو الدولة جزءاً من رؤية

١ عثمان حسين عثمان محمد، **النظم السياسية والقانون الدستوري**، الدار الجامعية، ١٩٩٦، الإسكندرية، ص ١٢٩.

٢ جام إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة: الدكاترة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، لبنان، ص ٧٥.

متماسكة للعالم تنتظم حول قوة الإيمان ومعنى الوحي، لأن البشرية الساقطة بحاجة إلى شيء أكثر من العقوبات الروحية لمنعها من ارتكاب الشرور، ويجب على الكنيسة أن تطلب مساعدة الدولة ضد حركات الانشقاقيين والهراطقة والوثنيين واليهود..."[1].

وهكذا فإن تنظيم المجتمع القروسطي جعل من العسير أيضاً التنظير حول المجتمع المدني بصورة مستقلة عن الكنيسة. وحتى عندما كانت الكنيسة والدولة تتصارعان من أجل قيادة العالم المسيحي كان عليهما أن تعالجا مصالحهما وشؤونهما المحلية الضيقة، بحيث كان الباباوات يشتبكون دوماً مع الأساقفة الذين كانوا يخشون على مراكز قوتهم ضد دعاوى السلطات المتطفلة، في حين أن الملوك كانوا مقيدين بمطالب الأمراء المحليين والبلدات المستقلة. لقد كان التأثير السياسي للسلطة المحلية نافذاً خلال العصور الوسطى، وكان الحديث عن كيان سياسي مسيحي موحد سائداً رفقة بنية اجتماعية معقدة وهشة في الغالب لأنها قائمة على الامتيازات والأعراف المحلية[2].

ومع ذلك بقيت هيمنة الكنيسة قائمة على المجتمع، وما الصراع الشهير بين البابا غريغوري السابع والإمبراطور الروماني المقدّس هنري الرابع إلا دليل على ذلك، بحيث نجم عن هذا الصراع تراشق عنيف بالرسائل اتّهم فيها البابا غريغوري الإمبراطور هنري بعدم احترام الكنيسة، وأبلغه أن عصيان البابا هو عصيان لله. وقام الأمراء المحليون التواقون إلى إضعاف الإمبراطور بدعم روما، وردّ هنري بالإعلان عن عزل البابا غريغوري في رسالة شهيرة. ومن المفارقات أن الأساقفة الألمان، على العكس من موقف الأمراء، أعلنوا دعمهم للإمبراطور هنري والاستقلال عن روما. فرد غريغوري بالحرمان الكنسي لهم وللإمبراطور، وبتحرير رعايا هنري من بيعة الولاء المبرمة له. وقد أجبرت ثورة الأمراء الإمبراطور هنري على التوصل إلى التصالح مع البابا غريغوري، لكن الخلاف على تقلّد المناصب استمر مدة خمسين عاماً أخرى[3].

إن تمركز النظام الملكي والبابوي أرغم منظري العصور الوسطى، رغم آباء الكنيسة وأوغسطين، على فكرة أن الدولة مجرد علاج قسري للخطيئة الإنسانية، الأمر الذي أتاح المجال إلى التمهيد لوجود رؤية للمجتمع المدني – الآخذ بالتعقيد – ذات معنى ينبني

---

١ جام إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ص٨٧–٨٨.
٢ جام إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ص ٩٨.
٣ المصدر السابق، ص ١٠٠–١٠١.

على اعتبار السياسة شيئاً أكثر من ناقوس خطر ينذر بالشؤم ويذكرنا بالخطيئة المتأصلة في الطبيعة الإنسانية. وفتح المجال، بعد سقوط روما، إلى تقبل فكرة أن من الممكن أن يكون المجتمع السياسي خياراً إيجابياً ولو بصورة محدودة. فالتركيز الحصري على الجماعة "الدينية – السياسية" الموحدة أخلى مكانه شيئاً فشيئاً أمام الإمكانات الأخلاقية التي ينطوي عليها النشاط السياسي الدنيوي في مجتمع مدني مسيحي، فكان عمل توما الإكويني (١٢٥–١٢٧٤م) واحداً من المنعطفات في هذا المشروع الهائل، وتطلب جهده لتأسيس لاهوت مسيحي شامل أن يكون العقل رفيقاً للوحي. وهذا الجهد في إيجاد مكان للعقل إنما يدل على أن الموقف الأخلاقي المتعلق بالشؤون الإنسانية الدنيوية موقف لم يقضِ عليه الوحي، ويدل على أن وجود ميدان القيم السامية لا ينفي وجود ميادين أدنى منه تؤدي دورا مهماً رغم تراتبيتها الثانوية. وبذلك استخلص توما الإكويني تبريراً قوياً للمجتمع المدني، فلم تعد الدولة مؤسسة يحددها الله باعتبارها نتيجة للخطيئة وعلاج لها، بل هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، وهي تقوم بخدمة الله بمعنى إيجابي على نحو مباشر. ورغم محاولته تحرير العقل من تقييدات اللاهوت إلا أنه انتهى إلى جعله ملكة تتيح للإنسان قدرة محدودة على الفهم والمشاركة في أعمال القانون الإلهي الأبدي[١].

بعدها استمر النزوع إلى تحويل السيادة السياسية من فرع للجماعة المسيحية إلى هيئة جماعية مستقلة للدولة، وبقي هذا النزوع يجد عداءً مستحكماً في دعاوى البابوات بأنهم يجب أن يشرفوا على الجماعة بكاملها، غير أن التاريخ كان قد بدأ بقلب ظهر المجن لهم، فقد أرست أطروحة دانتي أليجيري (١٢٦٥–١٣٢١م) مفهوم أن المجتمع المدني ليس في حاجة للاستناد إلى سلطة الكنيسة، بحيث كان انتباهه منصبّاً مباشرةً على استعادة السلام المدني الذي عطّلته الكنيسة بتطفلها على الشؤون السياسية، وادّعاءات البابوات بالحصانة الكنسية لسلطة الدولة. فقد تطلع دانتي أليجيري إلى نظام ملكي مركزي قوي يمثل إمبراطورية الله الكلية، ويأخذ على عاتقه حصراً المسؤولية عن الشؤون الدنيوية كاملة، إذ ما دام الإمبراطور والبابا يمثلان نوعين مختلفين من السلطة بحيث لا يمكن المساس بهما فإن سلطة الإمبراطور تتنزل مباشرةً من الله من دون توسط الكنيسة،

١ جام إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ص ١٠٢–١٠٣.

فهو بالتالي قائد الدولة المستقل عن الكنيسة، لأن السلطة بالنسبة للحكومة العالمية الدنيوية يجب أن تأتي مباشرةً من المصدر الكلي للسلطة الذي – حسب زعمه – يتدفق خالصاً من منبع واحد يجري في قنوات عديدة بفيض من خيراته، ويقصد هنا العناية الإلهية. وهذه الأطروحة لم تنجُ من المهاجمة بطبيعة الحال من قبل رجال الكنيسة، فقد كانت تحت ضغط متعاظم من روما خلال القرن الثالث عشر لأن بابوات الكنيسة كانوا ينادون بإعلاء مقام السلطة البابوية، وادّعاء السلطة لها على كل مجالات الحياة الدنيوية، وخضوع السلطة الدنيوية لسلطة الكنيسة انطلاقاً من مبدأ أن السلطة الزمنية أو سلطة الملوك تخدم السلطة الروحية كما يخدم الأدنى الأعلى، وكما يخدم الجزئي الكلي[١].

وقد تواصلت الصراعات التي كانت قائمة بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية طويلاً، وكانت تحسم في غالب الأحيان بقوة السيف، ولم يتم الانتقال إلى الحداثة بالشكل اليسير، فقد أسفر انحلال الحالة الدينية والسياسية والاقتصادية في القرون الوسطى في أوربا إلى اضطراب وفوضى عارمين، ما دفع بالمنظرين إلى البحث عن نظرية بديلة عن النظرية الثيوقراطية التي كان من الصعب جداً الفكاك من هيمنتها وسطوتها ليس كسلطة فقط بل وكفكرة أيضاً. ومنذ بدايات عصر الثورة الفرنسية تطورت الأمور أكثر وأكثر لصالح نظرية جديدة جاءت بديلة للنظرية الأولى وهي النظرية الطبيعية التي طرحت تبريراً مغايراً لنشأة الدولة وفق مبدأ ما عُرف بـ"العقد الاجتماعي". هذه النظرية انطلقت في بدايتها من تصور معين لشكل الحياة في تجمع إنساني بلا دولة، أي في حالة التجمعات الإنسانية التلقائية دون سلطة حاكمة، وهي حالة ما يسمى بالطبيعة الإنسانية دون قيود. وفي رأينا أن هذه الحالة كانت مع بداية الأنسنة، أي مع مرحلة آدم، واستمرت حقباً من الزمن قبل نشوء الدول الثيوقراطية، لأن البشر في مرحلة المملكة الحيوانية كانوا يعيشون حياةً بهيمية اتّسمت بسعيهم وراء غرائزهم بقوة اندفاعية كبيرة دون أي قيم، لأن القيمة الوحيدة فيها تمثلت في إشباع الغرائز وعلى رأسها غريزة البقاء؛ لكن بعد نفخ الروح في آدم وظهور الأنسنة تشكلت التجمعات الإنسانية لكنها تواجدت في حالة الفطرة أو الحالة الطبيعية دون تواجد سلطة تنظم تجمعاتهم، وهذا ما دفع ببعض المفكرين، وعلى رأسهم توماس هوبز (١٥٨٨–

١ المصدر السابق، ص ١٠٩–١١١.

١٦٧٩م) وجان لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، إلى القول إن هذه التجمعات كانت تتسم بالحروب والصراعات المستمرة التي كان يخوضها كل فرد في مواجهة الكافة (أي حرب الكل ضد الكل)؛ الأمر الذي هيّأ الناس للاتفاق على "عقد اجتماعي" أو "Social Contract" يضحّون بموجبه بجزءٍ من حريتهم من أجل إقامة كيان ذي سيادة يستحيل دونه حفظ النظام والاستقرار، أي ينبغي على الأفراد طاعة سلطة الدولة بوصفها الضمان الوحيد ضد الاضطراب والفوضى، على نقيض فكرة اللاسلطوية أو الفوضوية التي تقدّم رؤية متفائلة للطبيعة البشرية في ظل تأكيدها على النظام الطبيعي والتعاون التلقائي بين الأفراد. والمتطلع إلى الخلفية التاريخية للنظرية يمكنه أن يلاحظ أن الأرض الخصبة لنظرية القانون الطبيعي كانت إنكلترا لاعتبارات كثيرة منها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بحيث مهّدت هذه الاعتبارات الأرضية لظهورها، من أهمها وجود علاقة جدلية بين الدين والسلطة أو بين المثالية والمصلحة، مما أدى في إنكلترا إلى غياب العقيدة الثورية وانتشار تيارات من خليط متناقض في المجتمع من الانتهازيين من جهة والمحافظين المثاليين من جهة أخرى، الذين كانوا ينتقدون من قبل الانتهازيين بوصفهم يرفضون الخضوع للكنيسة القائمة وبذلك كانوا يحطمون كل التزام سياسي في زمن تصدّرت فيه النقاشات حول توضيح دور الكنيسة في الدولة الإنكليزية بعد قطع العلاقات مع أوربا من قائمة الاهتمامات[١].

إن تجربة الحرب الأهلية الإنكليزية عام (١٦٤٠ م) قد جعلت هوبز يستنتج أن الناس لا يملكون القدرة على حكم أنفسهم أو الحكم الذاتي، وكان يرى أن الناس في حالتهم الطبيعية، أو كما تخيل وجودهم من غير حكومة، كانوا في حالة خصام وفوضى وهياج على الدوام في حروب بعضهم ضد البعض الآخر. ولتوضيح الحالة الطبيعية هاته قام هوبز بوضع نفسه في مرحلة "ما قبل المجتمع" الافتراضية ومن ثمّ قارن بينها وبين الحالة "المجتمعية" ليستنتج بعدها الأسباب التي دعت لنشوء تلك المجتمعات والمكاسب التي تحققت منها، حيث وجد أنّ الإنسان في مرحلة ما قبل المجتمع (الحالة الأصلية) أو (State of Nature) يركّز اهتمامه على "المصلحة الذاتية". وهكذا فإن كل فرد يعتمد على عقله الشخصي ينتهي سريعاً إلى وضع لا يُطاق بالنسبة للجميع، لذلك فإنّ من

١ توشار جان، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، الدار العالمية، ١٩٨١، بيروت، ص ٢٥٨.

المستحيل قيام المجتمع المدني من دون سلطة عامة[1]. واستنتج هوبز أنه، خاصةً مع قلة المصادر ومحدوديتها وغياب سلطة تجبر الأفراد على التعاون، تكون الحياة في مثل هذه البيئة صعبة التحمل وقاسيةً جداً، بحيث يخشى كلّ فرد على حياته من الآخر، ولا يستطيع أحدهم ضمان تلبية حاجاته ورغباته لمدّة زمنية طويلة، وعليه استنتج أن مرحلة ما قبل المجتمع الهمجية تحوي أسوأ ظروف يمكن أن يعيشها الإنسان، مما يطرح وبقوة ضرورة تكوّن المجتمعات الإنسانية والقوانين التي تحكمها[2].

رأى هوبز أن الطريق للخروج من هذه الحالة يتم عبر الاتفاق على العيش تحت قوانين مشتركة والاتفاق على إيجاد آلية لفرض هذه القوانين عن طريق سلطة حاكمة، ورأى بالتالي ضرورة وجود سلطة حاكمة للمجتمع، ذلك لأن العنصر المهم في عملية تأسيس المجتمع لديه يعود إلى الجماعة المنظمة سياسياً "كومنولث" في مفهومها القديم، أي التعبير الشكلي لصهر الدولة والمجتمع المتبع قديماً. فالتأسيس عبر فعل طوعي واتفاق دائم هو التعبير الوحيد عن إرادة عامة تسعى لإتاحة قيام المجتمع المدني من خلال توفير الأمن والطمأنينة. فهو بالنسبة لهوبز الوسيلة الوحيدة التي يحمي بها البشر أنفسهم من النتائج المدمرة لحريتهم ومساواتهم ومصالحهم التي تتصادم لا محالة. فالمجتمع المدني يتيح إمكانية حلول مصدر واحد للعقل العام محل فوضى المصادر العديدة للعقل الخاص، معبّراً عن هذه الفكرة بقوله: "إن الطريقة الوحيدة لإقامة سلطة عمومية كهذه، سلطة قادرة على الدفاع عنهم بوجه غزو أجنبي، وبوجه المظالم التي يسببونها بعضهم لبعض، وبذلك يحيون في طمأنينة عندما ينالون قوت يومهم بنفس راضية بمعونة الصناعة أو غلال الأرض؛ أقول إن الطريقة الوحيدة هي نقل سلطتهم كلها إلى شخص واحد قوي، أو إلى مجلس من الرجال يصهر إرادتهم كلها، من خلال تعددية الأصوات، في إرادة واحدة: أي يمكن القول بتعيين رجل واحد، أو مجلس من الرجال ليقودهم أفراداً وجماعات، فيقر كل واحد بشرعية أي شيء يفعله هذا الرجل في ما يحملهم عليه، وما سوف يفعله أو يساعد على فعله في الأشياء كلها التي تتعلق بالسلم والأمن العامين؛ وأن يخضعوا إرادتهم له بمحض إرادتهم، وأحكامهم لحكمه. وهذا أكثر من

١ جام إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ص ١٥٢.
٢ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ١٩٥٧، مصر، ص ٤٥.

كونه مجرد قبول أو توافق، إنه وحدة حقيقية تجمعهم معاً في شخص واحد أوحد من خلال ميثاق يربط الجميع"[١].

تمكّن هوبز استناداً إلى عقلانيته من إنتاج نظرية عن الدولة من دون اكتراث بعدة عوامل: التقاليد، الوحي، والحق الإلهي للملوك، والتفسير الفقهي الكنسي، أو أيٍّ من العناصر الأخرى في الجهاز النظري المعقد للقرون الوسطى. ذلك لأن الشرط الطبيعي للإنسان في خوفه وعزلته ألغى في نظره إمكانية أن يكون الأفراد اجتماعيين بطبيعتهم، فالناس لا يحترمون حقوق بعضهم بعضاً بشكل عفوي ما لم يصب ذلك في مصلحتهم. وطالما أن أي عقد اجتماعي بإمكانه أن ينهار بمجرد أن يقرر فرد ما من المجتمع الخروج عليه، فإن تنفيذ المواثيق لن يصبح المعيار السائد إلا إذا استطاعت سلطة صاحبة السيادة معاقبة حالات اللاتنفيذ كلها من دون محاباة ولا استثناء[٢]. وإن ظهرت لديها انحرافات بسبب غلبة العاطفة على المنطق لكنه تقبل ذلك معللاً رأيه بأن "السّلطة هي الشيء الوحيد الذي يقف بيننا وبين العودة للهمجية"[٣]. وسبب وضعه لهذه النظرية يعود لهلعه من النزعة الذاتية الفوضوية لكونها مرتبطة أشد الارتباط بالمصلحة الشخصية وتعمل على تقويض الوحدة الاجتماعية التي رأها ضرورية لتحقيق السلام في المجتمع[٤].

إن فشل هوبز في فهم مسألة أن الحفاظ على الذات ليس بحاجة إلى سلطة صاحب السيادة الآمرة وأن الحفاظ على الذات يمكن أن يندمج مع حماية الملكية دفع بجان لوك إلى معارضته في ذلك بقوله: "إنه بقدر ما تبدو الدولة بالغة القوة كما يراها هوبز، فإنها لا تستطيع أن توفر أساساً قوياً كفاية للمجتمع المدني"[٥]. كما عارض تصور هوبز للإنسان على أنه قوة غاشمة، وتصوره الحالة الطبيعية بصفة التوحش بما يسود فيها من قانون يكون في صالح الأقوى دائماً. مما جعل لوك يذهب في تصوره إلى أن للإنسان حقوقاً مطلقةً لا يخلقها المجتمع، وأن حال الطبيعة تقوم على الحرية، أي أن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن بكائن حر تؤدي إلى المساواة. والعلاقة الطبيعية باقية

١ جام إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ص ١٥٥-١٥٦.
٢ المصدر السابق، ص ١٥٨-١٦٠.
٣ كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٥٠.
٤ جام إهرنبرغ، المصدر نفسه، ص ١٥٢.
٥ المصدر السابق، ص ١٧١.

بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً على المجتمع المدني وقانوناً طبيعياً سابقاً على القانون المدني. وعلى أساس ذلك فإن حق الأفراد ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزمها من حقوق مثل: حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما. إن لوك بعكس هوبز يرى أن الملكية الخاصة موجودة في حال الطبيعة، وأنها سابقة للمجتمع المدني. وهذه النظرية حول الملكية تحمل عند لوك مكانة كبيرة[1]، لأنه كان واثقاً من أنه يستطيع تأسيس الواجب (obligation) على الرضا الفردي، بالإجابة على أهم سؤال متعلق بالسلطة وهو: "إذا كان الإنسان في حال الفطرة حراً جداً، كما يقال؛ وإذا كان هو ذاته السيد المطلق على شخصه، فلماذا سيتخلى عن حريته؟ لماذا يتخلى عن هذه الإمبراطورية، ويخضع نفسه لهيمنة سلطة أخرى وسيطرتها؟ وللإجابة على هذه التساؤلات بوضوح نقول إنه على الرغم من تمتعه بهذا الحق في حال الفطرة، فإن التمتع به غير مؤكد تماماً، فحقه هذا عرضة للانتهاك على الدوام من طرف الآخرين. كأن يرغب الجميع في أن يكونوا ملوكاً مثله، وكل إنسان مساوياً له، والأهم عدم وجود مراقبين حازمين يحرسون العدالة والمساواة، فإن تمتعه بملكيته في هذه الحال أمر غير مأمون ولا مضمون أبداً"[2].

يرى لوك أن الناس في الحالة الطبيعية ليسوا قادرين على أن يحملوا الجميع على احترام حقوقهم الطبيعية، ولا يستطيعون بمجهودهم الخاص حماية ممتلكاتهم، لهذا اتفقوا فيما بينهم على إقامة سلطة تلزم الناس بالمحافظة على احترام حقوق الجميع. وهكذا نشأت الدولة بمقتضى عقد، ولكنه ليس عقداً غير مشروط كما ذهب إلى ذلك هوبز، وإنما يفرض التزامات متقابلة، فإذا ما حادت السلطة عن أحكام العقد وهددت الحقوق الطبيعية فإنه يكون من حق المحكومين في هذه الحالة أن يعيدوا النظر في توليتهم لهذه السلطة ولهم، عند الضرورة القصوى، الحق في أن يثوروا عليها. إذ يرى لوك أن من حقهم أن يثوروا إذا ما سلبت السلطة حقوقهم الطبيعية وخصوصاً الحرية والملكية الفردية، لكن استعمال حق المقاومة في نظره لا يهدف إلى تحقيق الأماني الشعبية بل إلى الدفاع عن النظام العام[3].

---

١ عمر معن خليل، **علم اجتماع التنظيم**، دار الحرية، ١٩٨٨، بغداد، ص ٧٢.
٢ جام إهرنبرغ، المصدر نفسه، ص ١٧٦.
٣ **الموسوعة الفلسفية**، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، بيروت، ص ١٢٦٠.

تعتبر فلسفة لوك بمثابة هجوم كبير على التقاليد والحكم التعسفي والسلطان الكنائسي، فكان عمله بمثابة إحداث قفزة هامة في التاريخ الإنكليزي بحيث استطاع بعض كبار اللوردات في إنكلترا عام (١٦٨٨م)، بعد أن نالوا مؤازرة الكنيسة الرسمية والأعيان والتجار، أن يزيحوا الملك جيمس الثاني ويقيموا مكانه ملكاً آخر وفرضوا على الملك الجديد بعض الالتزامات التي نصت عليها "وثيقة إعلان الحقوق" التي تتصل كلها بالتفسير القانوني أو الفني للدستور[١]. فقد أضفى لوك على المصلحة أهمية بالغة في الوقت ذاته الذي اختزل فيه الدولة إلى وظائف تنفيذية في خدمة المجتمع المدني المنظم حول ملكيته الخاصة، فالأسبقية التي منحها للمصالح الخاصة وللحقوق التي تحميها تجعل الليبرالية ترى أن ما يهم الناس هو طريقة خلق الثروة ومراكماتها. وبتسليط انتباهه على عمليات المجتمع المدني الاقتصادية خطا خطوةً مهمةً بعيدة الأفق عن الدعوى القديمة القائلة إن السياسة متعلقة بالتنظيم الاجتماعي. فقد كان لوك رجل عصره بسبب نظريته السياسية اللافتة، إلا أنه لم يكن قادراً على إحداث القطيعة مع الماضي لأنه لم يرجع الروابط الاجتماعية كلها إلى علاقات السوق، وفضل الإبقاء على العناصر المهمة للقانون الطبيعي التي ظلت تصف السلطة باعتبارها مكوناً محدّداً للمجتمع المدني[٢].

في حين أن جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) أقام نظرية أخلاقية عن المجتمع المدني تمتد جذورها من مفهوم الجماعة (community)، وكانت نظريته هذه برمتها تستمد حيويتها من قضية بسيطة وصعبة في آن واحد، مفادها أن "الإنسان خيّر بطبعه" والسبب في تحوله شريراً هي مؤسسات المجتمع. ولكن إذا كان المجتمع هو من يجعل من البشر أشراراً فعليه أن ينقذهم من شرهم، ومن هنا بدأ تحليل روسو للمجتمع ضمن نظريته الأخلاقية. فقد أراد أن يقيم أساساً للحياة الاجتماعية لا يستند إلى شيء ثابت كالغريزة الاجتماعية أو شيءٍ تعسفي كالمصلحة الذاتية، ولا حتى إلى العقل بسبب فردانيته التي لم تكن مضمونة العواقب عنده. لذلك التمس أساس الحياة الاجتماعية في الطبيعة البشرية، منطلقاً من فكرة أن إحساس الإنسان الطبيعي بالعطف ما هو إلا ميله الاجتماعي الفطري، وبالتالي فهو يمثل ما تنطوي عليه الحياة في المجتمع المدني من

١ بالمر، **تاريخ العالم الحديث**، ترجمة الدكتور حسن علي ذنون، مكتبة دار المتنبي، ١٩٦٤، بغداد، ص ١٠٣.

٢ جام إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ص ١٧٧-١٧٨.

إمكان أخلاقي واجتماعي، ويخفف من التأثير التدميري الذي تنطوي عليه المصلحة الذاتية، ويتيح للمجتمع إمكانية خلق الانسجام بين اهتمام الفرد بذاته واحترام المصلحة العامة. ذلك أن الإنسان الطبيعي متهيّئ للحضارة، لا عن طريق العقل ولكن عن طريق الإحساس بالرأفة، كما جاء في قوله: "الرأفة شعور طبيعي يساهم – ملطِّفاً في كل فرد حمّى حبّ الذات – في الحفظ المتبادل للجنس البشري برمته. فهو يدفعنا من دون تفكير إلى نجدة من يعانون خطباً، وهذا في حال الفطرة بمنزلة القانون والمبدأ الأخلاقي والفضيلة"[1].

لقد كان خلافه مع هوبز ولوك حول طبيعة الرابطة الاجتماعية خلافاً مهماً، إذ ليس كافياً توحيد الأفراد في المجتمع بالإكراه والتهديد بالقوة الغالبة كما يرى هوبز، ولا يمكن للمصلحة الذاتية والعقل الأداتي أن يوفرا حافزاً قوياً على نحوٍ كافٍ للرابطة الإنسانية كما يرى لوك، بل المجتمع المدني، في رأي روسو، يتشكلُ علىً يد أفراد هم أحرار بالطبيعة وأخلاقيون بالقوة، وهذا المجتمع يمكّن الأفراد من تجاوز انعزالهم الطبيعي اعتماداً على رغبتهم في الأمان وميلهم إلى التعاطف. فالحرية هي التي تميز الإنسان أكثر من الفهم الموجود في الحيوان إلى حدٍّ ما، ويرى أن الحيوان ينقاد لدافع الطبيعة ولكن الإنسان يرى نفسه حراً في الانقياد له أو مقاومته، ويعتقد أن هوبز قد أخطأ في قوله إن حالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء، فإن هاتين العاطفتين لا تنشآن إلاّ في حالة الاجتماع، وهذا الاجتماع يمثل، في رأي روسو، حالة التوحش الخالية من القوانين وليس فيها ردع سوى خوف الانتقام، ولكنّ تطور حياة الإنسان واتساع ضروراتها أدّى إلى تنظيم حالة الاجتماع بالقوانين التي تثبت الملكية التي يتوطد بها التفاوت بين الناس، فيتحول الإنسان الطيب بالطبع إلى شرير بالاجتماع بسبب هذا التفاوت. لكنّ هذا الاجتماع أصبح ضرورياً ومن العبث محاولة فضّه بعد حدوثه والعودة إلى حالة الطبيعة، بل جلّ ما يتسنّى فعله هو إصلاح مفاسده باختيار السلطة الصالحة التي تتمكن من خلق نوع من الاتحاد يحمي، بالقوة التي يمسك بزمامها، كل شخص في المجتمع وحقوقه ويسمح للجميع، وهو متّحد مع الجميع، بألا يخضع كل واحد إلا لنفسه، وأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل. ذلك أن عملية ملكية

١ المصدر السابق، ص ٢٨٩–١٩٠.

الأرض لم تكن مضمونة بما فيه الكفاية من قبل، وكان لا بدّ من تدبر وسائل جديدة لحمايتها، فلجأ الأغنياء إلى حيلة الاجتماع للإيقاع بالفقراء. وتعتبر هذه أذكى خطة ابتكروها كما يرى روسو، وذلك عندما أقنعوا الفقراء بأن خلق هذا الاجتماع إنما هو لحماية الضعفاء من الظلم والجور، ووضع قوانين العدل والسلم تحت راية سلطة عليا وفق الشرائع الحكيمة بدل استنفاد القوى في الاقتتال، وهكذا قاد تأسيس الملكية الأرضية البشر إلى العقد الاجتماعي[1].

ومع ذلك يبقى العقد الاجتماعي بالنسبة لروسو عبارة عن أداة إرادية تنظم تجمعهم الإنساني، بحيث يتنازل من خلاله الأفراد عن حريتهم الطبيعية لكل فرد آخر، ويتخلون عن إرادتهم الفردية في إرادة عامة مشتركة بحيث يتفقون جميعاً على قبول أحكام هذه الإرادة العامة كأحكام نهائية قاطعة، وهذه الإرادة العامة هي السلطة صاحبة السيادة. وإذا ما التزمت هذه السلطة التزاماً صادقاً بالعقد فإنها سلطة ذات سيادة "مطلقة" ولا يحق الخروج عليها. وهكذا فإن العقد الاجتماعي عند روسو ليس عقداً بين أفراد (كما عند هوبز) ولا عقداً بين الأفراد والسلطات (كما عند لوك)، لكنه عقد بموجبه يتّحد كل فرد مع الكل بحيث يضع كل واحد ذاته وقدرته في الشراكة تحت سلطة الإرادة العامة[2].

حاول روسو في نظريته (العقد الاجتماعي) أن يثبت أنه يستحيل في المجتمع الحر أن يحكم أي إنسان من قبل أي إنسان آخر، وكيف أن كل فرد هو في آن معاً مسؤول ومواطن، وأن السلطة الشرعية لا بدّ أن تنبثق عن موافقة المحكومين، والسيادة تكمن في الإرادة العامة للأفراد الذين يشغلون منصباً عاماً لا يؤدّون مهامهم بمقتضى حقهم الخاص، أو حق موروث، وإنما بمقتضى سلطة أوكلتها إليهم، سلطة يمكنها أن تمنحها لهم كما يمكنها أن تسحبها منهم، وهي السلطة الجماعية في المجتمع[3]. فالانتقال من حال الفطرة إلى الدولة المدنية يحدث تغييراً ملحوظاً في طبيعة الإنسان، وذلك عن طريق إحلال العدالة محل الغريزة في سلوكه فتضفي على أفعاله بعداً أخلاقياً كان يفتقر إليه سابقاً. ساعتها فقط يحلّ صوت الواجب محل الحافز الجسدي، والحق محل الشهوة، ويجد الإنسان نفسه – الذي كان يفكر من قبل في نفسه فقط – مجبراً على أن يتصرف

١ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٩٥.
٢ بالمر، تاريخ أوربا الحديث، ص ٣٣٥.
٣ بالمر، الثورة الفرنسية وامتدادها، ترجمة هنبريت عبودي، دار الطليعة، ١٩٨٠، بيروت، ص ٦٣.

طبقاً لمبادئ أخرى، وأن يأخذ المشورة من عقله قبل الانصراف إلى نوازعه. وعلى الرغم من أنه يمنع نفسه، في هذه الدولة، من بضع منافع تهبها له الطبيعة، فإنه ينال بالمقابل منافع أخرى عظيمةً من قبيل تدريب ملكاته وتطويرها وتوسيع أفق أفكاره وسمو شعوره[1].

آمن روسو أن الليبرالية الكلاسيكية لم تستطع أن توضح العملية الأخلاقية التي تتحلى بها الكائنات الإنسانية في المجتمع المدني، وأن العقد لدى هوبز ولوك قد أسّس دولاً لا مجتمعات مدنية، لأنهما لم يستطيعا أن يفعلا شيئاً أكثر من تيسير السعي المتبادل من أجل المصلحة الذاتية، لأن المجتمع المدني في رأيه يجب أن يتشكل من شيء أكثر تماسكاً من آلية تنفيذ العقد والدفاع عن الملكية. وبذلك فإن هدف العقد الاجتماعي لدى روسو ليس أن يحافظ على الإنسان الطبيعي بل يُتوخى منه أن ينتزع الإنسان من حال الفطرة ليجعله إنساناً كامل الإنسانية، لأن العقد الاجتماعي بالنسبة له يؤسس المجتمع المدني باعتباره رابطةً أخلاقيةً تجمع الأفراد الذين يشاركون على نحو كامل في الحياة السياسية للجماعة. فنظرية روسو المسيّسة والأخلاقية في آن واحد يمكن تلخيصها في هجومه على المصلحة الذاتية وعلى الحساب العقلاني لأن المجتمع المدني أكبر من كونه رابطةً جماعيةً تتمثل قيمتها في مدى فرص المنفعة التي تقدمها لأعضائها. بل يجب أن تتيح إرادته العامة للمواطنين إمكانية تحويل مصالحهم الخاصة إلى قواعد عامة ملزمة، بحيث يقول روسو في هذا الصدد: "كلما تشكلت الدولة على نحو أفضل طغت الشؤون العامة على الشؤون الخاصة في عقول المواطنين. وكلما تضاءل العمل الخاص – ما دام مجموع السعادة العامة يمدّ الأفراد بالقسط الأعظم من سعادتهم – قلّت الأشياء التي يلتمسها الفرد من جهوده الخاصة"[2].

إن هذه النظريات على اختلافها حاولت أن تقدم نظرة تحليلية عن العناصر المهمة التي تعمل على تشكيل الدولة وتماسك لحمتها السياسية والاجتماعية. وإن كانت هذه النظريات قد تفرقت فيما بينها بين من يرى بضرورة الاستناد على القوة كعنصر أساسي لبناء المجتمع، كما ذهب إلى ذلك هوبز بحرصه على الدعوة إلى سلطة حاكمة للمجتمع

---

١ جام إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ص ٢٩٢.
٢ المصدر السابق، ص ٢٩٥.

لحماية أفراده من ظلم بعضهم البعض عند استعمال كل واحد منهم لحقه الطبيعي، ومنح لهذه السلطة حق ممارسة القوة والإكراه ولو تمادت فيه في سبيل ضمان وحدة المجتمع. على عكس لوك الذي يرى أن العامل الأساسي لتشكيل الدول هو الاقتصاد باعتباره المحرك الأساسي لها والضامن القوي لهيبتها وسلطانها، لكنه لم يمنح السلطة الحاكمة كامل الحرية في استعمال ما منحت من سلطات لتحقيق وحدة المجتمع، واعتبرها هيئةً منظِّمةً للمجتمع وساهرةً على ضمان رفاهيته وتحقيق العدل الاقتصادي فيه، إذ بيّن أن الحفاظ على المصلحة الخاصة للأفراد هو العنصر الأساسي لبناء الدولة. أما روسو فذهب إلى أن الأخلاق، وتحديداً عاطفة "الرأفة"، هي الأساس في بناء المجتمع وإرساء قواعده وضمان بنيته الهيكلية ووحدته. إلا أن عيب كل واحدة من هذه النظريات يكمن في كون كل واحدة منها اهتمت بعنصر واحد في بناء المجتمع وأهملت باقي العناصر الأخرى مع أن الأصح هو أخذ كل العناصر التي جاؤوا بها مجتمعةً لبناء مجتمع مدني، لأن اجتماع هذه العناصر سيمكّن من الحفاظ على بنية المجتمع واستقراره.



الفصل الأول

جدلية الدين والسلطة

تمهيد

لازمت فكرة الحق الطبيعي مسيرة البشرية وطموحها نحو تحقيق مجتمع قائم على العدل والإنصاف، وعكست تاريخاً طويلاً من الصراع العنيف بين الطبقة الحاكمة المستغلة وطبقة المحكومين. وإذا كان الإنسان قد خاض صراعات عنيفة مع الطبيعة في بدء الخليقة وفجر الإنسانية، فقد خاض صراعات أعنف مع الحكام والملوك في ظل نشوء الدول عبر العصور بسبب وحشية هؤلاء، التي تجسدت من خلال أنظمتهم الجائرة بتصنيف الناس إلى طبقات عليا وسفلى، أي إلى أحرار وعبيد، ومن ثم مالكين ومملوكين. وما نجم عن ذلك فيما سلطوه من عقوبات صارمة تصل إلى الإعدام بأبشع الوسائل ولأتفه الأسباب، بحيث كان الحكام في الغالب يدعون إلى سلطتهم وسيادتهم غير المحدودة بحجة أنها مستمدة من الإرادة الإلهية، فتم قهر الإنسان باسم السلطة الإلهية ومنع من أبسط حقوقه الإنسانية.

هذا ما أدّى إلى ظهور فكرة الحق الطبيعي والدفاع عنها، حتىّ أن الفلسفة اليونانية جعلت من الطبيعة مقياساً للحق، بحيث اعتبر الفلاسفة اليونانيون فكرة الحق الطبيعي على أنه مجموع القواعد التي وضعتها الطبيعة في الإنسان، أي الجانب الحيواني فيه،

بغضّ النظر عن كل تشريع وضعي. وقد بيّن أفلاطون كيف أن السفسطائيين كانوا من أوائل من تبنّوا هذه الفكرة، حيث قال غلوكون: "إننا لا نمارس العدالة إلا رغماً عنا، لعجزنا عن ارتكاب الظلم"[1]. هذه الأطروحة السفسطائية تبيّن وجود بذور فكرة "الحق الطبيعي" منذ القديم، غير أن مفهوم هذه الفكرة ظل غامضاً في هذه الفلسفة وموضوع جدال قوي فيها، إذ بينما حصره السفسطائيون في "قانون الغاب" وربطوه بالقوة، نجد أفلاطون يطرح الموضوع بطريقة مختلفة تماماً، فيربط بين الحق الطبيعي وفكرة العدالة، لأنه يرى أنّ "مثال الخير" أو الإله الأكبر الذي كان يسميه "صانع الكون" هو الذي يؤسس الحق والعدالة، وأنه قد خلق الإنسان على طبيعته، أي خيّراً. لكنّ هذه الفكرة حتى وإن كانت بداية ظهورها مع الفلسفة الإغريقية إلا أنها لم تكن واضحة المعالم فيها إذ كانت مختلطةً بشكل أو بآخر بمصطلح "القانون الطبيعي" وبغموض وميتافيزيقية نشأة النوع البشري.

أما الفكر المسيحي فقد ذهب إلى وجود علاقة بين كلٍّ من الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، مع تمايز بينهما بالذهاب إلى أن الحق الطبيعي مؤسّس في الله، لكنه لا يمثل الحكمة الإلهية نفسها، أي القانون الطبيعي. وعندما عالج توما الإكويني موضوع الحق الطبيعي في الجزء الثاني من **الخلاصة اللاهوتية** اتخذ من القانون الإلهي أو الشريعة الأبدية مبدأً أولياً ومتسامياً على كل نظام، مبيناً أنه من الشريعة الأبدية ينبع الحق الطبيعي ويستمد منها معناه. وبذلك يكون الفكر المسيحي قد أدخل اختلافاً على مفهوم القانون الطبيعي بجعله بمثابة قاعدة ونظام لجماعة إنسانية يعتمد على العقل والحرية. ويصبح لدى الإنسان، المخلوق العاقل، الخضوع للناموس الأبدي (القانون الطبيعي) هو بمثابة اشتراك إيجابي في العناية الإلهية لأنه مخلوق على صورة الإله المؤسس فيه الحق الطبيعي. ومع ذلك يبقى الفرق غير واضح بين الاثنين في الفكر المسيحي.

لكن هوبز، خلافاً للفكر المسيحي، أوضح الفرق بين كل من الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، كما شرح ذلك الدكتور محمد عابد الجابري، حين بيّن أن الحق الطبيعي عند هوبز هو الحق في تلبية الرغبات وإشباعها كما في قوله (الجابري): "إن الحق الطبيعي، الذي يسميه الكتاب عادةً – كتاب هوبز الشهير **ليفياثان** *Léviathan* – بالعدل الطبيعي

---

١ أسطورة جيجيس Gygés الإغريقية القديمة.

أو (naturel justice) ومعناه: حرية كل واحد في العمل بكامل قوته، وكما يحلو له، من أجل الحفاظ على طبيعته الخاصة، وبعبارة أخرى على حياته الخاصة، وبالتالي القيام بكل ما يبدو له، حسب تقديره الخاص وعقله الخاص، أنه أنسب وسيلة لتحقيق هذا الغرض. وهو غير القانون الطبيعي لأن هوبز يميّز بينهما تمييزاً حاسماً حيث يقول: "أنا لا أعني بكلمة "الحق" (Right) شيئاً آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم. ومن ثم فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو التالي: كل إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه. وما دام لكل إنسان الحق في البقاء فلا بد أن يمنح أيضاً حق استخدام الوسائل، أعني أن يفعل أي شيء، بدونه لا يمكن أن يبقى""[1].

من هنا كانت الحقوق الطبيعية للإنسان لدى هوبز أربعة وهي: حق البقاء أو المحافظة على الذات؛ الحق في استخدام كافة الوسائل التي تؤمن الحق حق البقاء؛ حق تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل حق البقاء ودرء الخطر؛ حق وضع اليد على كل ما تصل إليه(اليد) كم قال: "لقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في كل شيء ولذلك فمن المشروع لكل إنسان أن يفعل أي شيء يساعده على البقاء". أما "القانون الطبيعي" فهو عبارة عن قانون، أو بمعنى آخر إنه مجموعة قواعد من صميم المنطق السليم، تمنع الناس من القيام بما يقودهم إلى الصراع الذي يجرهم إليه تمسك كل منهم بحقه الطبيعي كاملاً دون تنازل، وهنا يقول هوبز: "ينبغي مع ذلك التمييز بين الحق والقانون، ذلك أن الحق يعتمد الحرية، حرية المرء في أن يفعل فعلاً ما أو يمتنع عن فعله. أما القانون فهو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر، (أي بالفعل أو الامتناع عن الفعل)، فهو الذي يحدد ويعين. ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافاً كبيراً مثلما يختلف "الإلزام" (Obligation) و"الحرية" (liberty) من حيث أنهما يتناقضان في الموضوع الواحد. فالحق الطبيعي الذي تمنحه الطبيعة يعطي الإنسان كل شيء؛ أما القانون الطبيعي، الذي يصدر من طبيعة عقل الإنسان نفسه، فهو يعَيِّن ويحدد الطريقة الأكثر ملاءمةً للحفاظ على الحقوق الطبيعية وعلى رأسها حق البقاء""[2].

١ محمد عابد الجابري، "الحق الطبيعي والقانون الطبيعي"، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي: http://hem.bredband.net/b155908/m477.htm

٢ محمد عابد الجابري، مقال "الحق الطبيعي والقانون الطبيعي".

إنّ فكرة الحق الطبيعي في الفلسفة الغربية مبنية على تصورها للقانون الطبيعي الذي ينطلق من مبدأ أن الإنسان يولد بطبيعة معينة، وطبيعته هذه التي وجد بها هي قانون سيره وحياته، مما يعني أنها هي ذاتها قواعد ثابتة. لكن الخطأ في التوجه الفلسفي الغربي، الذي يقرّ بطبيعة الإنسان على ما هي عليه، ونحن أيضاً نقر بذلك، رفضه المطلق للدين باعتباره – حسب المفهوم الكهنوتي له – يحدّ من حرية الإنسان ويمنعه من ممارسة حقه الطبيعي، مما يدل على أن المجتمعات الغربية في خضم معاناتها من تجبّر السلطة الكنسية لمدة طويلة من الزمن وما تجرّعته من قهر جراء ذلك، بسبب استفراد الكنيسة بالسلطة مرات ومحاباتها الملوك مرات أخرى، والذين كانوا يتوددون إلى الكهنة والباباوات كي يستمدّوا سلطتهم الشرعية منهم لإحكام قبضتهم على الحكم باسم الكنيسة "الدين"، جعلها تتحسس من موضوع تدخل الدين – بالمفهوم الكنسي – في شؤون السياسة، الأمر الذي دفع بمفكّريها ومنظّريها إلى رفض إقحام الدين في الفلسفة السياسية تماماً، لأن الدين عندهم يقابل سلطة "الإكراه" والحدّ من الحرية الشخصية وحرمان الإنسان من حقوقه الطبيعية، لذلك قاموا بفصل الدين عن السلطة في أطروحاتهم الفكرية السياسية، ونادوا بالعلمانية كنظام سياسي بديل عن النظام الكنسي. فالعلمانية كما تعرّفها دائرة المعارف البريطانية هي: "حركة اجتماعية تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الأرضية بدلاً من الاهتمام بالشؤون الأخروية، وهي تُعتبر جزءاً من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة الداعية لإعلاء شأن الإنسان والأمور المرتبطة به بدلاً من إفراط الاهتمام بالعزوف عن شؤون الحياة والتأمل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثقافية البشرية المختلفة في عصر النهضة أحد أبرز منطلقاتها، فبدلاً من تحقيق غايات الإنسان من سعادة ورفاهية في الحياة الآخرة، سعت العلمانية في أحد جوانبها إلى تحقيق ذلك في الحياة الحالية"[١]. وتعود أولى إرهاصات الفكر العلماني إلى القرن الثالث عشر في أوربا بدعوة مارسيل البدواني إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، أي انفصال الملك عن الكنيسة، في فترة اشتد فيها الصراع الديني بين بابوات روما وبابوات أفنيغون في فرنسا[٢].

١ الموسوعة البريطانية، ٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠١١.

٢ جورج مينوا، الكنيسة والعلم، دار الأهالي، ٢٠٠٥، دمشق، ص ٣٣٦.

وبعده بقرنين من الزمن ظهر الفيلسوف وعالم اللاهوت غيوم الأوكامي (١٢٨٥-١٣٤٧م) في دعوته للتأكيد على أهمية فصل الزمني عن الروحي، أو بمعنى آخر فصل الدين عن الدولة في قوله: "كما يترتب على السلطة الدينية وعلى السلطة المدنية أن يتقيدا بالمضمار الخاص بكلٍّ منهما، فإن الإيمان والعقل ليس لهما أي شيء مشترك وعليهما أن يحترما استقلالهما الداخلي بشكل متبادل"[١]. غير أن العلمانية لم تتطور كمذهب فكري بشكل مطّرد إلا في القرن السابع عشر على يد الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) الذي كان من أبرز من دعا إلى فصل الدين عن الدولة متحججاً بأن الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبية. كما أشار إلى أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دوماً للتطوير والتحديث على عكس الشريعة الثابتة الموحاة، ولهذا رفض اعتماد الشرائع الدينية مطلقاً، مؤكّداً على أن القانون الطبيعي العادل هو وحده الذي يجب أن يكون مصدراً للتشريع[٢]. لكن حقيقة فلسفة سبينوزا إنما تنبني على الدفاع عن الجانب الحيواني للإنسان بتشجيعه على إشباع غرائزه وحاجاته، لأنه يرى فيها الجوهر الذي خلق عليه الإنسان.

إن سبينوزا كغيره من الفلاسفة أمثال هوبز وجان لوك الذين حرصوا في فلسفاتهم على أهمية الجانب الطبيعي بالدرجة الأولى في مسألة قيام الدول وأفولها، منطلقين من فكرة أنه يجب أن يكون القانون الطبيعي هو المعيار الذي تقوم عليه التشريعات الإنسانية مع الإلغاء التام لارتباط الدين بحياة الأفراد. ونحن من خلال قراءتنا المعاصرة للدين الإسلامي نحاول أن ندرك حقيقة علاقة الدين بحياة الأفراد بالتقرب من ماهية الفطرة من منظور التنزيل الحكيم ودورها في تشكيل المجتمع المدني والرقيّ به، كما أن قراءتنا المعاصرة للحاكمية مكّنتنا من أن نعي بعقلانية أن الدعوة إلى العلمانية وفق الفلسفة الغربية إنما هي دعوة متأثرة بالمفهوم اللاهوتي الكنسي للدين، ولهم - بناءً على ذلك - كل الحق في المطالبة بفصله عن السياسة. لكن الدين بمفهومنا المعاصر لا يتعارض مطلقاً مع مقومات المجتمع المدني ومع الحق الطبيعي للإنسان، لأن الدين الإسلامي جاء رحمةً للعالمين وجاء لمساعدة الإنسان على التطور، وهو لا يتناقض مع الفطرة الإنسانية

١ المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٢ كارين آمسترنغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكلمة، ٢٠٠٥، دمشق، ص٣.

ولا يتعارض مع قواعد العقل السليم والمبادئ التي يقوم عليها أي مجتمع مدني لأنه دين عالمي ويحتمل كل التشريعات الإنسانية.

أولاً- مفاهيم (الدين - السلطة - الدولة) والعلاقة بينها

نبدأ بفعل (د ي ن) الدال والياء والنون له أصل واحد ترجع إليه الفروع كلها - حسب **معجم مقاييس اللغة** - وهو "جنسٌ من الانقياد والذل. فالدِّين: الطاعة، يقال دان لـه يَدين ديناً، إذا أصْحَبَ وانقاد وطَاعَ. وقومٌ دِينٌ، أي مُطيعون منقادون. قال الشاعر: "وكانَ النَاس إلاّ نحنُ دِينا"؛ والمَدينة كأنّها مَفْعلة، سمّيت بذلك لأنّها تقام فيها طاعةُ ذَوِي الأمر". من هنا نفهم قوله تعالى: ﴿ما كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ المَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٦) أي في طاعته، وقيل في حكمه. وقوله تعالى:(مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤) أي يوم الحكم.

أما فعل (س ل ط) أو السين واللام والطاء - فحسب **معجم مقاييس اللغة** - هو أصل واحد: "وهو القوّة والقهر. من ذلك السَّلاطة، من التسلّط وهو القَهْر، ولذلك سمِّي السُّلْطان سلطاناً وهو القوّة والقهر، لأنه ملك القوة القاهرة وكذلك من يملك قوة الحجة".

بينما فعل (د و ل) أو الدال والواو واللام فهو - حسب **معجم مقاييس اللغة** - أصلان اثنان: أولهما يدل على تحول الشيء من مكان إلى مكان، والآخر يدل على ضعف واسترخاء، وما يهمنا هنا هو الأصل الأول بحيث قال أهل اللغة إنه: "إذا انْدَالَ القومُ، إذا تحوَّلوا من مكان إلى مكان. ومن هذا الباب تداوَلَ القومُ الشيءَ بينَهم، إذا صار من بعضهم إلى بعض، والدَّولة (بالفتح) والدُّولة (بالضم) لغتان. ويقال بل الدُّولة (بالضم) في المال والدَّولة (بالفتح) في الحرب، وإنَّما سُمِّيا بذلك من قياس الباب؛ لأنّه أمرٌ يتداوَلُونه، فيتحوَّل من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا". من هنا نفهم قوله تعالى: ﴿...وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...﴾ (آل عمران: ١٤٠)، أي أن كل شيء متعلق بالحكم والمال وبقية الأمور الخاصة بشؤون الدولة يتم تداولها من مسؤول إلى آخر.

وهكذا فإن هذه التعاريف تجعلنا ندرك أن ثمة اختلافاً شاسعاً بين مفاهيم المصطلحات الثلاث السالفة، لكن مع اختلاف مفاهيمها توجد علاقة تجمعها ببعضها البعض. فالدولة لا يمكن أن تقوم لها قائمة من دون سلطة لها تحرص على بناء هيكلتها والحفاظ

عليه، ولا يمكن لها أن تتشكل إلا إذا توفرت فيها العناصر الثلاث التالية:

١- **الشعب**: وهو عبارة عن تجمع إنساني يربط بين أفراده مصير واحد ورغبة واحدة في تشكيل دولة، ويُعدّ الشعب من أهم عناصر الدولة بحيث لا يمكن تصور دولة في العالم لا سكان فيها، بغضّ النظر عن عددهم، فمثلاً هناك دول كثيرة السكان كالصين ودول قليلة السكان كدولة موناكو.

٢- **الإقليم**: هو الحيز الجغرافي الذي يقيم فيه التجمّع الإنساني (الشعب)، ولا يمكن قيام دولة بدون إقليم ثابت ومحدد، علماً أن مساحة الأقاليم في الدول الحديثة متفاوتة فيما بينها، فمنها ما يغطي مساحة كبيرة من الكرة الأرضية ومنها ما هو ضئيل المساحة.

٣- **سلطة الدولة**: التي تعتبر عنصراً مهماً لنشأة دولة، إذ لا يكفي لنشأة الدولة وقيامها وجود شعب يسكن إقليماً معيناً وإنما يجب أن توجد هيئة حاكمة تكون مهمتها الإشراف على الإقليم ومن يقيمون عليه (الشعب) وتمارس سيادتها على الإقليم وشعبه بموجب السلطة التي بين يديها باسم الدولة التي تنتمي إليها، بحيث تصبح قادرة على إلزام الأفراد على احترام قوانينها لتنظيم المجتمع وضبطه، وتحافظ على وجوده واستقلاليتها. فوجود هذه السلطة ضروري، وامتلاكها القوة بين يديها ضروري أيضاً لتحقيق ذلك، لأنه بدون القوة لا يمكن تشكيل مجتمع مدني. إذ مهما كانت صفة من يكون على رأس السلطة، سواء كان شخصاً فرداً أو مؤسسةً، فعليه أن يحوز القوة الكافية لتسيير المجتمع وتنظيمه.

فالدولة إذاً عبارة عن كيان معنوي يتأسس من خلال تجمّع أفراد يمثلون الشعب في منطقة جغرافية معينة يخضعون لسلطة الدولة التي تسيّر أمورهم، بحيث ينقادون إليها جميعاً بموجب القانون الذي تفرضه عليهم. فالشَعب (بفتح الشين) مفرد جمعه "شعوب" ورد مرة واحدة في التنزيل الحكيم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣). هذه الآية تضيف شكلاً جديداً للتجمعات الإنسانية التي كانت معروفة من أسرة وعشيرة وقبيلة هو الشعب، ويعني التجمّع والالتئام. وهو جماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد. وقيل: أكبر الجماعات الشعب ثم القبيلة ثم الفصيلة (أي العشيرة) ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ (انظر **المعجم المدرسي** نقلاً عن **اللسان**). أما القوم

فهو تجمّع إنساني، شأنه شأن العشيرة والقبيلة، يربط بين أفراده رباط اللغة الواحدة واللسان الواحد، وتجمعهم بالتالي طريقة واحدة في التفكير وأسلوب واحد في التعبير. وهو ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾ (إبراهيم: ٤)، لهذا يمكننا أن نقول "القومية العربية" ونقصد بها مجموعة الشعوب الناطقة بالعربية لاشتراكها في لسان واحد. فهذه المجموعة من الشعوب تشكّل قومية واحدة هي القومية العربية. أما الأمة فهي سلوك مشترك يجمع بين مجموعة من الأفراد كما ورد في قوله تعالى:

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، والواضح أن تجانس السلوك الذي جعل من المخاطبين بالآية "أمة" هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله.

- ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ﴾ (يونس: ١٩)، والاختلاف هنا اختلاف تغاير في الفكر والسلوك، وليس اختلاف تنازع وتصادم.

- ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء﴾ (القصص: ٢٣)، والأمة في الآية هي مجموعة الرعاة الذين وحّد بينهم سلوك واحد هو السقاية.

- ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ (الأنعام: ٣٨)،

- ﴿قَالَ ادْخُلُواْ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّن الْجِنِّ وَالإِنسِ...﴾ (الأعراف: ٣٨).

هاتان الآيتان تشيران إلى أن وحدة السلوك يمكن أن تجمع بين مجموعات من الإنس والجن والدواب والطيور فتكون كل مجموعة منها أمة.

- ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: ١٢٠-١٢٣).

أما هذه الآية فترسم لنا صورة إمام بدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾ (البقرة: ١٢٤)، ولأنه كان متفرداً في السلوك تمّ وصفه بأنه أمة بمفرده لقوله تعالى (كان أمةً)، فالأمة وإن كانت تعني مجموعة أفراد جمعتهم وحدة سلوكية واعية، إلا أن سلوك إبراهيم المتفرد عن قومه جعله أمة لوحده لتفرّده بسلوك توحيد الله دون سائر قومه. فالأمة سلوك ثقافي مهما كان نوعه، ديني أو إيديولوجي...، يجمع مجموعة من الدول مع بعضها البعض تحت إطار أو تسمية واحدة، لهذا نجد البعض يلقّب مجموعة الدول التي تتبع الملّة المحمدية حتى غير العربية

منها – أي غير ناطقة باللسان العربي – بالأمة الإسلامية لاشتراكها في اتّباع شعائر الملّة المحمدية (صلاة وصيام وحج...)، رغم أن هذه التسمية خاطئة في مضمونها لأنها تحدّد الإسلام في أتباع الرسالة المحمدية فقط وتحصره في إطار زمكاني ضيّق وخاضع لشروط وظروف القرون الثلاثة الأولى للهجرة المحمدية، بل الأصحّ عندنا هو تسمية هذه الدول بالأمة المحمدية لأن الإسلام دين إلهي عالمي شامل يحتمل كل الملل الأخرى على اختلاف مشاربها العقائدية التوحيدية.

ومع اشتراك هذه الدول المحمدية في سلوكات دينية معينة إلا أن شعوبها تختلف لاختلاف توجهات سلطاتها لأن كل دولة منها اختارت توجهاً معيناً تمارس سلطتها على الناس بموجبه، وهذا ما يدفعنا إلى وضع تصنيف لهذه الشعوب: الشعب السوري، المصري، الجزائري، السعودي، القطري... لكن السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح هنا هو: هل للسلطة الحق في التدخل في الجانب الديني لأفراد مجتمعها؟ وما هو المجال الذي تستطيع السلطة فيه ممارسة سيطرتها على أفراد المجتمع؟ وأين عليها التوقف عن التدخل في حياة الأفراد وحرياتهم؟

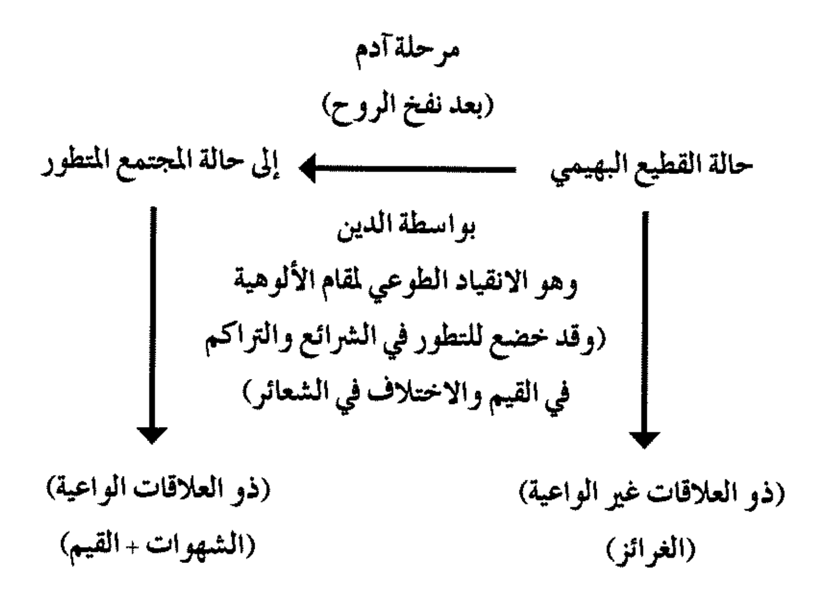
للإجابة عن هذا السؤال المحير، الذي أحدث الخوض فيه جعجعةً شديدة بين أوساط الفلاسفة والمفكرين الغربيين والإسلاميين على حدٍّ سواء، علينا التقرب من المفهوم الحقيقي للدين من خلال التنزيل الحكيم. فالدين ظاهرة إنسانية بحتة تخصّ الكائن العاقل وتتجلى من خلال سلوكه الواعي. إذ بعد نفخ الروح فيه صار البشر إنساناً عاقلاً واعياً ومدركاً وهو مدين لله بذلك، ومدين له بإخراجه إياه من المملكة الحيوانية ومساعدته على التطور لبناء مجتمع مدني، لهذا قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿...إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ...﴾ (آل عمران: ١٩). هذه الظاهرة تتعلق بالانقياد الطوعي لله تعالى من مقام ألوهيته، لأن الدين يتمحور وجدانياً حول الإيمان بالله واليوم الآخر، بحيث يتمظهر هذا الإيمان في سلوكات الإنسان من جهتين: أولاها عند أدائه الشعائر التي تربطه بشكل مباشر بخالقه إذ تسمح له ممارستها بالشعور بالطمأنينة والراحة النفسية عند إحساسه بالقرب منه عز وجل؛ وثانيها في سلوكات الإنسان مع الآخر بتعامله بأسلوب قيمي أخلاقي بكل طواعية، وفي ذلك كله خضوع طوعي لمقام الألوهية. فهذه السلوكات تخص فقط الإنسان العاقل الواعي الذي انتقل من تجمعات القطيع البهيمي

إلى المجتمع الإنساني، لأن الله عز وجل قام بنقله من البهيمية إلى الإنسانية بنفخة الروح التي مكّنته من امتلاك القدرات العقلية التي دفعته دفعة قوية في عملية الانتقال هذه، لأنها أكسبته القدرة على التمييز بين الخير والشر ومن ثم بين الحق والباطل، وساعدته على إدراك القيم الإنسانية الكامنة فيه وممارستها في جلّ أمور حياته دون إكراه للتعبير عن إنسانية وهي الدين الذي يدين به الإنسان أمام الله مصداقاً لقوله تعالى:

- ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ (النساء: ١٢٥)،

- ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٦١).

فالإسلام هو دين الله الذي ارتضاه لعباده، وهو الصراط المستقيم الذي سار عليه الأنبياء واحداً بعد الآخر مجسّداً في القيم الإنسانية التي تخلّقوا بها ودعوا الناس إليها، هذا الاقتداء الذي يعتبر تسليماً خالصاً لله وانقياداً طوعياً لصراطه المستقيم (القيم الإنسانية)، وتعبيراً من الإنسان عن قدرته على تجاوز المرحلة البهيمية التي كان عليها في المملكة الحيوانية التي لم يكن للبشر فيها همّ سوى إشباع الغرائز بالتسلّط على بعضهم البعض عن طريق القوة، تلك المرحلة التي تمكن الإنسان من تجاوزها بفضل نفخ الروح فيه، أي بفضل الله، وهو مدين له بذلك.



إن خلقة الإنسان مقسمة إلى قسمين: خلقة حيوانية ممثلة في الغرائز التي تجذب الإنسان إلى الجانب الحيواني فيه (متطلّبات الجسم) وهو الحق الطبيعي الذي يحق للإنسان إشباعه كما عرفه الفلاسفة الغربيون، بينما القسم الثاني من الإنسان فيمثل الجانب العقلاني فيه (متطلبات العقل)، وهذا القسم يمثل القانون الطبيعي كما عرفه الفلاسفة الغربيون، وهو الذي يضع للإنسان قانوناً أخلاقياً يسير عليه. وهكذا فإن كلا الجانبين يمثلان الكائن الإنسان الذي يعيش في صراع دائم بين الجانب الحيواني فيه النَزّاع إلى البهيمية المتوحشة (الحق الطبيعي) والجانب العقلاني فيه النَزّاع إلى القيم الأخلاقية (القانون الطبيعي)، أي بين رغبته الجامحة في تلبية حقه الطبيعي في الحياة من غرائز وشهوات وبين القانون الطبيعي الذي يضبط ممارسته لحقه الطبيعي، أي الذي يضبط ممارسته لرغباته وشهواته. فالقانون الطبيعي بالمفهوم الغربي يجعل من عقل الإنسان المجرد المصدر الأساسي لقانون حياته، ورائد هذا المفهوم هو الفيلسوف الهولندي غروشيوس (١٥٨٣–١٦٤٥) الذي يعتبره بمثابة القواعد التي يوصي بها العقل القويم وعرفه بأنه "مجموعة القواعد القانونية الآمرة التي يفرضها المنطق السليم، والتي تجد أساسها في الأخلاق أو الضرورات الأخلاقية"، والتي بمقتضاها يجب الحكم بأنّ عملاً ما يُعدُّ ظالماً أو عادلاً تبعاً لكونه مخالفاً أو موافقاً لمنطق العقل، وقواعد هذا القانون يكشف عنها العقل وليس الوحي الإلهي. وهي ثابتة لا تتغير ولا تتبدل[١]. لكن غروشيوس في طرحه هذا ينطلق من التصور الغربي لفكرة الدين بمفهومه اللاهوتي الكنسي الرافض للوحي كمصدر للقانون الطبيعي واعتباره متناقضاً مع المنطق، وهذا ما دفعه إلى أن ينتهي إلى أن كل ما يتفق مع طبيعة الأمور شرعي وعادل، وكل ما يخالفها يعتبر غير شرعي وغير عادل. وهكذا فإن التناقض الواضح بين الدين بالمفهوم الكنسي والعقل جعل الفلاسفة الغربيون ينفرون من الدين ويرفضونه تماماً كمصدر معرفي أو تشريعي، ولهم كل الحق في ذلك، إذ نحن أيضاً دفعنا التناقض الموجود بين القراءة التراثية للدين وقواعد العقل السليم على رفض هذه القراءة والسعي للحصول على مقاربة معاصرة للدين متناغمة كلياً مع المنطق والعقل بل ومحفزة له للوصول إلى معارف أكثر تطوراً، لأن المسألة ترجع للضمير الإنساني في الانضباط بقواعد العقل، أي في اختياره

١ حقوق الإنسان، مركز المعلومات والأبحاث، وكالة الأنباء الكويتية.

اتّباع القيم الإنسانية أو السعي وراء نزواته. ولهذا نجد أن التشريعات الإنسانية إنما تقوم بالتشريع لضبط ممارسة القيم الإنسانية في إطار مساير للتطور المدني لكنها لا تجبر أحداً عليها أو على ضدها، لأن القيم ترجع إلى مسألة شخصية ومتعلقة بالحرية الفردية. وهنا يتوجب علينا أن ندرك الفرق بين مفهوم كلٍّ من الطاعة (الطوعية) والإكراه في التنزيل الحكيم، لأن حول مفهوم هذين المصطلحين يدور موضوع السلطة في الدولة.

ثانياً- السلطة ومفهوم الطاعة والإكراه

معلوم أنه لاستكمال كل العناصر المشكّلة لدولة ما يتوجب إنشاء هيئة حاكمة منظمة تتولى باسم هذه الدولة مهمة الإشراف على الإقليم وعلى الشعب المقيم عليه، ورعاية مصالحه وحمايته. لهذا تعتبر سلطة الدولة الركن الجوهري الذي يميز الدولة عن باقي الجماعات الأخرى، فالسلطة هي حجر الأساس في تشكيل الدولة وما يتواجد بها من مؤسسات، ومن دونها لا يمكن أن تقوم قائمة للدولة، لهذا فإن حياة الدولة برمّتها تتركز حول مُركّب من العناصر المادية والمعنوية يسمى سلطة الدولة. وحقيقة السلطة تكمن في اعتقاد واقتناع أفراد المجتمع "الشعب" بأنها هي التي توفر لهم في مجموعهم ما يحتاجون إليه من أمن مادي ومعنوي. ويمكن تحليل مفهوم السلطة على ثلاثة مستويات تتكامل فيما بينها، بحيث يتمثل أول هذه المستويات في القوة (Power)، أي امتلاك أداة الإكراه؛ أما ثانيها فيتمثل في القانون (Law)، إذ يجب أن تخضع القوة التي تملكها السلطة لقاعدة قانونية تقنّنها وتحدّد الأشخاص الذين يمارسونها، وخضوع قوة السلطة لقاعدة القانون إنما يمثل المنطلق الأول في تحديد مفهوم دولة القانون. أما المستوى الثالث فيتمثل في الشرعية (Legitimacy)، التي تُدخل مبدأ الرضا العام ضمن معطيات السلطة[1]. وعليه فإن السلطة كما عرفها ماكس فيبر هي عبارة عن "القدرة التي تمكن الطرف (أ) من الناس من جعل الطرف (ب) يفعل ما قد لا يفعله بمحض إرادته، وبشكل يتفق مع أوامر الطرف (أ) أو مقترحاته"[2]. فالسلطة ضمن هذا التعريف تأتي من مصدر

١ الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، السعودية، مج١١/ ص ٨١.

٢ حسين صديق، الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، اتحاد الكتاب العرب، الطبعة الإلكترونية، ص ٣٢.

يقع خارج دائرة من يخضع لها، كما أنها قد تقوم على اتفاق بين الطرفين يصوغ العلاقة بينهما أو قد تقوم على الغصب والإكراه. وفي كل الحالات فإن هذه العلاقة تقوم على حساب حرية الطرف المحكوم ووجوده، فيتم تقييد حرية الطرف المحكوم إما عن طريق الإقناع أو الإخضاع عنوةً، فينجرّ عن ذلك ردود فعل متفاوتة عند الطرف المحكوم على حسب تفاوت علاقته بالطرف الحاكم، وتتمثل في الحالات التالية:

١- الانتماء،

٢- الخضوع والاستسلام،

٣- الرفض والتمرد.

يرى ماكس فيبر أن سلوك الطرف المحكوم وردود أفعاله ترتبط مباشرةً بسلوك الطرف الحاكم في العلاقة التي تجمع بينهما في الدولة، وذلك لأنّ الطرف المحكوم يستجيب في تصرفاته، سلباً أو إيجاباً، لرغبات الطرف الحاكم واقتراحاته حسب نوع العلاقة التي تجمعهما[١].

من خلال هذا التعريف تتجلى لنا ثلاثة أنواع للعلاقة التي تجمع الأفراد بسلطتهم في أي دولة، فالنوع الأول يتمثل في علاقة انتماء يشعر به الفرد في مجتمعه عند قبوله سلطة دولته وقوانينها، مما يعني أن قبول هذا الفرد قوانين هذه السلطة يجعله يطيعها بكل اختيار وينقاد بكل رضا وارتياح لها لإحساسه بأن هذه السلطة تفسح له مجال ممارسة حقوقه الطبيعية في الحياة، ويقبل، بالمقابل، التنازل عن بعضٍ من حريته في سبيل الإسهام في تحقيق التوازن الاجتماعي. أما النوع الثاني من العلاقة فيتمثل في علاقة الرفض لهذه السلطة وقوانينها لكن مع الخضوع والاستسلام لها بدافع الخوف من قهرها وبطشها، وفي هذا النوع من العلاقة يفقد الفرد إحساسه بالانتماء إلى المجتمع لعدم إيمانه بشرعية السلطة السائدة فيه ويصبح وجوده في المجتمع مجرّد وجود شكلي بعدم فاعليته الإيجابية فيه. بينما النوع الثالث من العلاقة، وهو نوع مرتبط بسابقه بحيث يتجسد من خلاله رفض الفرد للسلطة السائدة في مجتمعه لكن بتمرده عليها وسعيه للإطاحة بها بسبب ممارساتها التعسفية وإكراهاتها التي تفرضها على الفرد إما بالضغط المعنوي أو بالعنف الجسدي. وانطلاقاً من ذلك تتأرجح أشكال رفض الفرد

١ المصدر السابق، ص ٣٢.

لسلطة دولته بين استعماله الطرق السلمية أو اللجوء إلى العنف الجسدي بدوره على حسب نوع السلطة التي يتواجد بها.

نلاحظ من هذا التعريف للسلطة أن علاقة الفرد بسلطة الدولة في مجتمعه تتأرجح بين القبول والرفض أي بين الطاعة والعصيان، **ولهذا يتوجب علينا التقرّب من المفهوم الصحيح للطاعة والإكراه في التنزيل الحكيم وعلاقتهما بسلطة الدولة والدين في المجتمع، خاصةً وأن مفردة الطاعة تدور كثيراً في أدبيات تراثنا الإسلامي السياسي وسمح استعمالها للكثير من الحكام بقهر أفراد مجتمعاتهم وسلبهم كل حرياتهم تحت الشعار الهلامي "طاعة أولي الأمر"**، حتى رموا بالأمة ومجتمعاتها في غيابات بئر التخلف والانحطاط الأخلاقي والمعرفي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي... وكل ما شئت إضافته إلى القائمة من انحطاطات، متعللين في ذلك بسلسلة من الأحاديث الموروثة لديهم والتي تسيء للدين الإسلامي وما جاء به من قيم إنسانية سامية وعلى رأسها الحرية، وتسيء للرسول ولرسالته التي جاءت رحمةً للعالمين ولدفع الإنسانية إلى التقدم والتحرر. ونقدّم هذه القائمة من الأحاديث كمثال فقط على اللغط الكبير الموجود في منظومتنا التراثية حول هذا الموضوع والتي تستدعي إعادة دراسة وتمحيص:

- الحديث الذي رواه مسلم: "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنّون بسنّتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس قال حذيفة: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع"[1].

- حديث ابن عباس: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه ليس من أحد من الناس يخرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية"[2].

- عن نافع قال: "جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان من يزيد بن معاوية فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة. فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثاً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله، سمعته يقول: من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات

١ رواه البخاري (٧٠٨٤) ومسلم (١٨٤٧).
٢ رواه مسلم (١٨٤٩) والبخاري (٧٠٥٣).

وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية"[1].

- عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات فميتته جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعوا لعصبة أو ينصر عصبة فقُتل فقتلته جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برّها وفاجرها ولا ينحاش عن مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه"[2].

- وعن أبي ذر قال: "إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف"[3].

والغريب في الأمر أن يتم الإجماع على حرمة الخروج عليهم من قبل فقهاء الأمة الأجلاّء؟ كما نقل عن النووي أنه قال بخصوص ذلك: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث على ما ذكرته وأجمع أهل السنّة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق..."؟؟؟[4].

لهذا نجد مصطلح البيعة في المنظومة التراثية يدعم هذا الفكر الاستبدادي لأنه يجعلها (أي البيعة) مرتبطة بطاعة أولي الأمر من الحكام والأمراء، بمبايعتهم على الطاعة بعد توليهم الحكم، وهي في السياسة الشرعية واجبة لهم حسبما ورد في الأحاديث السالفة الذكر. والبيعة كما عرّفها ابن خلدون: "هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه في ما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسُمّي بيعة، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ليلة العقبة وعند الشجرة"[5].

فهل يمكن فعلاً بناء دولة مدنية بهذا المفهوم التراثي للبيعة والذي يعتبر طاعة الحكام والأمراء مهما كان وضعهم عادلين أو طغاة واجبة بعد استيلائهم على الحكم؟؟؟ طبعاً لا

١ رواه مسلم (١٨٥١).
٢ رواه أحمد (٢/٢٩٦) ومسلم (١٨٤٨).
٣ رواه مسلم (١٨٣٧).
٤ شرح النووي (١٢/٢٢٩).
٥ تاريخ ابن خلدون، الفصل التاسع والعشرون من الباب الثالث للكتاب الأول، ص ٢٢٩.

لأن الدولة المدنية تحتاج إلى مراعاة حقوق المواطنين والمحافظة على حرياتهم، والالتزام بالقانون وعدم الطغيان والتجبر، مع ضمان حق الوقوف في وجه الحكام والتصدي لهم في حال طغيانهم وتجبرهم. فذلك من تمام العدل ولهذا يمكن لنا أن نقول بعدم صحة هذه الأحاديث وغيرها والتي تدعم الطغيان وتسانده، ولأن الله عادل فإن التنزيل الحكيم يرفض ما ورد في هذه الأحاديث لأنه يدعو إلى العدل ويرفض الطغيان ويقدم رؤية للطاعة تختلف تماماً عن تلك الواردة في المرويات. وسيتم التطرق لموضوع البيعة التي جاءت للنبي (ص) في كتابنا القادم **القصص المحمدي**.

أما في هذا المقام فنرى أنفسنا مجبرين بدافع الدفاع عن المفهوم الصحيح للإسلام إلى الوصول إلى المفهوم الإنساني للطاعة كما جاءت في التنزيل الحكيم، وليس المفهوم العبودي الذي تبنّاه الفقهاء لخدمة أمرائهم وخلفائهم ثم ملوكهم ورؤسائهم فيما بعد.

وهكذا رأينا أن من واجبنا إزالة اللبس العائم بين مفهومي الطاعة والمعصية في المنظومة التراثية، بالغوص في التنزيل الحكيم للوصول إلى المفهومين الصحيحين لهما.

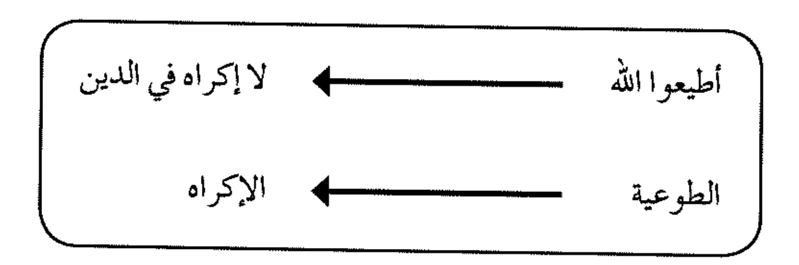
جاءت الطاعة في اللغة – حسب **معجم المقاييس** – من أصل طوع وهو "أصلٌ صحيحٌ واحد يدلُّ على الإصحابِ والانقياد. يقال طاعَه يَطُوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره. وأطاعه بمعنى طاعَ له. ويقال لمن وافَقَ غيرَه: قد طاوعه. والاستطاعة مشتّقةٌ من الطَّوع، كأنها كانت في الأصل الاستطواع، فلما أسقطت الواو جعلت الهاء بدلاً منها، مثل قياس الاستعانة والاستعاذة. والعرب تقول: تطاوَعْ لهذا الأمر حتى تستطيعَه. ثم يقولون: تطوَّعَ، أي تكلّف استطاعتَه، وأمَّا قولهم في التبرُّع بالشيء: قد تطوَّعَ بهِ، فهو من الباب لكنَّه لم يلزمه". فالطاعة هي الانقياد بكل حرية، ومنها جاءت الطوعية، وهي قبول الأمر بملء الاختيار والرضا. ومثال ذلك كأن نقول جندي متطوع وجندي إلزامي لبيان الفرق بين القيام بفعل ما طواعية أو القيام به من باب الإكراه. فالطاعة مصطلح مقابل للطوعية والقبول الاختياري بينما الإكراه مصطلح مقابل للإجبار والقهر، فتظهر علاقة التناقض بين كلٍّ من الطاعة والإكراه واستحالة اجتماعهما معاً في فعل واحد.

وهكذا عندما قال تعالى في محكم تنزيله:

- ﴿قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢)،
- ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٢)،

- ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٤٦)،

يقصد عند قوله: ﴿أطيعوا الله﴾ الانقياد الطوعي لله عز وجل بكل اختيار وحرية، في الامتثال لحاكميته (مقام الألوهية) بالالتزام الطوعي بالقيم الإنسانية وتجنّب محرماته عز وجل، لهذا نجده في الآية (٣٢) من آل عمران عندما طلب طاعة الله والرسول متصلة بملء الاختيار لهذا أتبعها بقوله ﴿فإن تولوا﴾ ليبيّن أن الطاعة تكون بملء الإرادة وضد الإكراه، لأنه ذكر أنه عند توليهم لن يجبرهم على طاعته، وهذه هي خاصية الدين الإسلامي الذي يقوم على الطوعية وعدم الإكراه:



وقد كنّا بينا في كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية**[1] أنه تم في هذه الآيات ربط طاعة الرسول بطاعته عز وجل جاء من باب الطاعة المتصلة للرسول أي أن تتم طاعته (ص) في حياته ومماته، وذلك بطاعته في القيم الإنسانية التي أمر بتبليغها للعالمين، وهي القيم الإنسانية التي تمثل الحاكمية الإلهية، ثم طلب منهم تجسيدها في واقع حياتهم بإبراز كل مكامن الجمال في ذواتهم، واستعمالها لبناء مجتمع مترابط متماسك يتّسم بالتحضر والتمدن. وبما أن المستوى المعرفي للإنسان يتصف بصفة التطور فإن التاريخ يسير دائماً إلى الأمام، والإنسان يسير إلى التمدن بفضل تقدم مستواه المعرفي، ويساعده تطوره المعرفي على إدارة جدلية الصراع القائم في داخله بين جانبيه الحيواني والإنساني ونوازع كلٍّ منهما، إذ كلّما الانتصار في هذه المعركة للجانب العقلاني يتجسد انقياد الإنسان إلى الحاكمية الإلهية طواعيةً وبكل ارتياح وطمأنينة، ويحقق الإنسان بفضل ذلك خطوة إلى الأمام في مسيرته التقدمية.

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية: قراءة معاصرة.**

هذا فيما يتعلق بطاعة الله عز وجل وطاعة رسوله طاعة متصلة، أما طاعته (ص) التي جاءت منفصلة عن طاعة الله ومرتبطة بالمقابل بطاعة أولي الأمر فقد وردت في قوله تعالى:

- ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَاحْذَرُواْ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢)،

- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤)،

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩).

والأمر هنا يتعلق بالطاعة المنفصلة، أي طاعته (ص) في حياته فقط في ما جاءه من تعليمات في القصص المحمدي، وفي ما صدر عنه من اجتهادات من مقام النبوة خلال قيامه بمهمة تشكيل دولة ذات كيان سياسي مرتبطة بحدود زمانية ومكانية خاضعة للشروط الموضوعية لعصره وجغرافيته. وطاعته في هذه الاجتهادات كانت لازمة لمن عاصره فقط من أتباعه دون أن يترتب عليها أي التزامات لمن بعدهم من العصور[1]، لأن ربطه عز وجل طاعة الرسول مع طاعة "أولي الأمر" في الآيات السابقة إنما ليبيّن أن طاعة أولي الأمر لا تكون إلا في حياتهم وفي اجتهاداتهم التي يجتهدونها في عملية التشريعات التي يقومون بها لضبط مجتمعاتهم وتنظيمها. ونلاحظ هنا دقة التنزيل الحكيم التي تبيّن لنا الحدّ الفاصل بين (أطيعوا الله والرسول) من جهة وهي طاعة متصلة وبين (وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) وهي طاعة منفصلة.

أما مفردة **الإكراه** المقابلة لمفردة الطاعة فعلينا التقرب من مفهومها لنتمكن من خلاله أن نفهم العلامة الفارقة بين الاثنين. فالإكراه لغةً هو – حسب **معجم المقاييس** – من أصل واحد وهو: "الكاف والراء والهاء أصلٌ صحيحٌ واحد، يدلُّ على خلاف الرِّضا والمحبّة. يقال: كرِهتُ الشَّيء أكرَهُه كَرْهاً. ويقال: الكُرْه (بالضم): المشقّة، والكَرْه (بالفتح): أن تكلَّف الشيءَ فتعملَه كارهاً. ويقال من الكُره الكَرَاهِيَة والكَرَاهيّة.

[1] لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الاطلاع على كتابنا السنة الرسولية والسنة النبوية.

والكَرِيهة: الشِّدة في الحرب". فالإكراه إذاً ضد الرضا في المفهوم اللغوي، أي أن الفعل أو التصرف أو القول إذا بدر من الإنسان بغير رضاه أو رغبته فهو صادر منه عن إكراه بصورة أو بأخرى. وقد ورد الإكراه في عدد من الآيات بمعاني مختلفة، منها ما جاء بالضم لتعلقه بالمشقة كقوله تعالى:

- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦)،

- ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا...﴾ (الأحقاف: ١٥).

فالآية الأولى تبين أن في القتال مشقة لما فيه من مواجهة للعدو وخوض معارك معه، والأمر كذلك بالنسبة للحمل عند النساء كما تبينه الآية الثانية لأنهن يجدن مشقة في الحمل لما يعانين خلاله من آلام.

وقد يأتي كذلك الإكراه في التنزيل الحكيم بمعنى متعلق بالحالة النفسية للإنسان كأن يشعر بالنفور من شيء ما فيرفض القيام به أو من شخص ما بحيث يرفض المكوث معه أو التواجد معه في نفس المكان كقوله تعالى:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٩)،

- ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلاَفَ رَسُولِ اللّهِ وَكَرِهُواْ أَن يُجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَقَالُواْ لاَ تَنفِرُواْ فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: ٨١)،

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٩)،

- ﴿...وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

فالآية الأولى تمنع أن تورث النساء كَرهاً أي بدون رضاهن، والآية تقصد نساء الأب في حال وفاة الأب. أما الآية الثانية فتتحدث عن كره المنافقين الخروج للجهاد في سبيل الله، وكان ذلك سبب تخلفهم عنه. في حين أن الثالثة تبيّن كره الكفار بما أُنزل على

الرسول (ص). والأخيرة تبيّن أن الإنسان من طبعه أنه يكره أكل لحم الإنسان ميتاً وينفر منه.

كذلك قد يمارس الإكراه على الإنسان من قبل شخص آخر، وهذا هو الإكراه الذي يهمنا في دراستنا هذه، وذلك بأن يجبَر الإنسان على إصدار قول أو القيام بفعل بالغصب ودون رضا منه كما جاء في قوله تعالى:

- ﴿قُلْ أَنفِقُواْ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٥٣)،

- ﴿إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (طه: ٧٣)،

- ﴿...وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور: ٣٣)،

- ﴿...إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ...﴾ (النحل: ١٠٦)،

- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)،

- ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

فهذه الآيات تبين لنا أن الإكراه قد يمارس على الإنسان من قبل شخص أو هيئة أخرى، بحيث توضح الآية (٥٣) من سورة التوبة أن الإنسان قد ينفق ماله بكل رضا أو طواعية كما قد ينفقه مكرهاً، أي مرغماً من طرف آخر، في حين أن الآية التي بعدها، وهي الآية (٧٣) من سورة طه، تبين أن فرعون كان قد أرغم السحرة على ممارسة السحر وهم له كارهون بدليل تحولهم عنه بمجرد إيمانهم برب موسى. أما الآية (٣٣) من سورة النور فتمنع إكراه النساء على ممارسة البغاء، وهذه الآية تبين أن هنالك بعض الإكراهات المرفوضة على عكس الآية (٥٣) من سورة التوبة التي تبيّن أن هناك بعض الإكراهات المجازة كما كان المنافقون مرغمين على إنفاق أموالهم في تجهيز جيش المسلمين رغم كرههم ذلك، ولكن كان عليهم الخضوع لسلطة المجتمع الذي كانوا يحسبون عليه رغم أنهم لم يكونوا يشعرون بالانتماء إليه وجدانياً. فالتنزيل الحكيم يبين أن هناك إكراهات مجازة وأخرى مرفوضة، ومن أهم

هذه الإكراهات هو الإكراه الديني كما توضح ذلك الآية (١٠٦) من سورة النحل: ﴿...إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ...﴾، لأن الله ترك كامل الحرية للإنسان دون إكراه في الدين، بدليل عتابه للرسول الوارد في الآية (٩٩) من سورة يونس ليعلّمه أن لا إكراه في الدين بصريح العبارة التي جاءت في الآية: ﴿...أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾.

إن القيم الإنسانية التي وردت في الحاكمية الإلهية بما فيها من الايمان بالله والعمل الصالح وبر الوالدين وغيرها من القيم... تدور محاورها حول ثلاث مفردات في التنزيل الحكيم هي: أمر – حرام – نهى، وهذه المفردات لا علاقة لها بالإكراه تماماً كما يبدو ذلك من خلال آيات المحرمات التي تبين عدم وجود أي إكراه في الحاكمية الإلهية كما ورد في قوله على سبيل المثال:

– ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)،

– ﴿...وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩)،

– ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ...﴾ (النساء: ٢٣)،

– ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣)،

– ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠).

فإنّ كل تعابير الأمر والنهي والتحريم فيما يتعلق بكل من القيم الإنسانية والشرائع والشعائر جاءت تعبيرات لا تحمل معنى الإكراه إطلاقاً في التنزيل الحكيم، إذ جاءت فيه الأوامر والنواهي بعبارات: يوصيكم – كتب عليكم – لا تجسسوا – لا تقربوا – لا تلمزوا – لا تتنابزوا – لا تقتلوا أنفسكم... وفي هذه الأوامر والنواهي ما هو محرم وما هو منهي عنه أي أن أداة لا الناهية والتحريم والأمر للتكليف الواردة في التنزيل لا تحمل أداوت الإكراه. والسؤال الآن هو: هل استعمل التنزيل الحكيم صيغة يفهم منها الإكراه؟

نقول نعم، فقد استعمل ثنائية (المنع – السماح)، بحيث استعمل صيغة المنع لتبيان وجود الإكراه كما في قوله تعالى:

- ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَن قَالُواْ أَبَعَثَ اللّهُ بَشَرًا رَّسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٤)،
- ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلاَّ خَائِفِينَ﴾ (البقرة: ١١٤)،
- قوله لإبليس: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ (الأعراف: ١٢)،
- ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَا لا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٣).

فالمنع لا يأتي إلا مع الإكراه، إذ الصلاة تنهى عن الفحشاء ولكنها لا تمنع الفحشاء، والطبيب ينهى عن التدخين ولكنه لا يمنع التدخين، والصحافة تنهى عن الرشوة ولكنها لا تمنع الرشوة، أي لدينا مرحلتين في عملية التشريع: المرحلة الأولى تمثل مرحلة النهي ثم تليها أو لا تليها مرحلة المنع. فالنهي لا يحمل الإكراه بل يعتمد على الموافقة وقناعة الإنسان وطواعيته في تنفيذ هذا النهي، ولكن المنع يعتمد قوة الإكراه، بحيث أن الطبيب لا يستطيع منع الناس عن التدخين ولكنه ينهاهم ويعتمد على وعيهم (ضميرهم) أو (سلطة الضمير) وهي سلطة ذاتية لدى كل فرد، أما من يمنع التدخين فهذا يعني أن لديه أداة للمنع غير الضمير، **وهذا يدخل في نطاق السلطة**. فسلطة الدول في المجتمع هي التي تمنع وتسمح، وهذه السلطة لا علاقة لها بالدين أساساً لأن الانقياد إلى الدين يجب أن يكون طواعيةً، أي عن رضا ومحبة، وليس بالإكراه كما قد يتصور البعض، فقد أعلن الله أن لا إكراه في الدين كما جاء في الآية (٢٥٦) من سورة البقرة، لأن الدين ليس فيه أي منع، ذلك لأن المنع مرتبط بالإكراه وهو غير موجود في الدين. فالآية تحمل خطاباً مباشراً من الله إلى الإنسان يوضح له فيه أن ليس هناك أي إكراه منه عز وجل للإنسان في الدين في قوله الذي جاء على شكل إعلان إلهي: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾، مع الإشارة إلى أن اللام الواردة في هذا التصريح إنما هي لا النافية للجنس وليست لا الناهية، إذ أنها تنفي وجود جنس الإكراه في الدين، أي أن الإكراه غير موجود في الدين أصلاً. وإذا أخذنا كل مركبات الدين الإسلامي فإننا لا نرى فيها أي مركب من مركبات الإكراه، فالدخول في الإسلام يتمثل في الإيمان بالله واليوم الآخر من باب العقيدة، وهذا الأمر

لا يوجد فيه أي إكراه، وكذلك الأمر بالنسبة للعمل الصالح بتطبيق القيم الإنسانية التي لا يوجد فيها أي إكراه وهي المحرمات كلها التي لا إكراه فيها. وكذلك الأمر بالنسبة للشعائر الخالية من كل أنواع الإكراه، لأن الانقياد للدين سواء من جانب العقيدة أو السلوك أي العمل الصالح يكون طواعيةً.

فالانقياد الطوعي الاختياري "للحاكمية الإلهية" مسألة فردية بحتة ولا تحتاج سلطة تفرضها على الناس بل تبقى علاقة خاصة بين الإنسان وربه تتسم بطابع الاختيار عن دراية وإدراك والتزام شخصي دون قيد أو إكراه من قبل أي سلطة ما، لهذا قال الله عز وجل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾ (الروم: ٣٠)، أي أن الدين فطرة في الإنسان خلق عليها، وتمكنه من أن يعي وحدانية الله ويقتنع بذلك من خلال تدبره في ملكوت الله وفي نفسه، ويعي القيمة المعيارية للقيم الإنسانية التي جبل عليها من حب للخير لبناء مجتمع متمدن يسعى للرقي، بالامتثال طواعيةً وبكل حرية للأوامر التي جاءت في الحاكمية الإلهية وبروح مسؤولية عالية. لكن هنا قد يجد القارئ الكريم أن هناك غموضاً بين ما قلناه من أن الإنسان قد خُلق بالقيم الإنسانية حسبما جاء في الآية، أي أنها تشكل جزءاً من كينونته ووجوده، وما قلناه من جهة أخرى من أنه ليس هناك إكراه في الدين وعلى الإنسان أن ينقاد للقيم بكل طواعية ودون إكراه، إذ كيف يطالب باتباعها دون إكراه مع أنها تشكل جزءاً منه؟

ثالثاً- الفطرة والرشد والغي

هذا الغموض قد يبدو للقارئ في الوهلة الأولى لكن ما يزيله هو تقربنا من مفهوم الفطرة لبيان علاقتها بالقيم الإنسانية، كما جاء في التنزيل الحكيم:

- ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٥٦)،
- ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٩)،
- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)،

- ﴿يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (هود: ٥١)،

- ﴿أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الإسراء: ٥١)،

- ﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (طه: ٧٢)،

- ﴿وَمَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: ٢٢)،

- ﴿إِلاَّ الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ (الزخرف: ٢٧).

لقد جاء تعريف مفردة الفطرة في **معجم مقاييس اللغة** على أنها من أصل فطر (الفاء والطاء والراء) وهو "أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على فَتْح شيء وإبرازه. من ذلك الفِطْرُ من الصَّوم. يقال: أفْطَرَ إفطاراً. وقومٌ فِطْرٌ أي مُفْطِرُون. ومنه الفَطْر، بفتح الفاء، وهو مصدرُ فطَرْتُ الشاةَ فَطراً، إذا حَلبْتَها. ويقولون: الفَطْر يكون الحلبَ بإصبعَين. والفِطْرَة: الخِلْقة". ويتضح من هذا التعريف أن الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها الإنسان، لكن المشكل الكامن في هذه المسألة هو توضيح معنى الخلقة المقصودة هنا؟ فإذا قلنا إن المقصود منها هو الخلقة الحيوانية فإن ذلك يعني أننا نقصد الغرائز، وقد كنا عرّفنا الغرائز في كتابنا **الكتاب والقرآن** بأنها "عبارة عن رغبات غير واعية وهي تتبع الجانب البشري الحيواني من الإنسان، وفي هذا الجانب يكون الإنسان كالحيوان تماماً"[١]. وبيّنا أن الغرائز قد تحولت مع مر الزمن إلى شهوات لدى الإنسان بفضل تقدّم مستواه المعرفي، لأن الشهوات "رغبات واعية وهي تخص الإنسان فقط"[٢]. وبما أن الغرائز توجد لدى الحيوان أيضاً، والحيوانات لا تشكل مجتمعات وإنما تشكل قطعاناً، فنقول قطيع من الغنم وقطيع من البقر، وسرب من الطيور، ولا نقول مجتمع من الغنم، ذلك لأن المجتمع له علاقات واعية بين أفراده وهو يخصّ الإنسان فقط. لهذا فإن المعنى المقصود للفطرة في التنزيل الحكيم لا يمكن أن يكون لا الغرائز ولا الشهوات لأنه لا يمكن أن

١ لمزيد من التوضيح انظر كتابنا الكتاب والقرآن، باب: فلسفة الجمال في الإسلام.
٢ المصدر السابق.

يكون الدين الذي هو الفطرة التي فُطر عليها الإنسان هو نفسه الغرائز والشهوات التي تعتبر الصورة المتطورة للغرائز باستعمال المخيلة الإنسانية. وبالتالي فإن معنى الفطرة ليس هو الخلقة من الجانب الحيواني بنوعيه: الغرائز والشهوات، إذ لا علاقة لهما بالدين تماماً على عكس الفطرة التي لها علاقة وطيدة ومباشرة به كما تبيّنه الآية (٣٠) من سورة الروم في قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾، لذا فإن السؤال المهم يبقى دون جواب، وهو: ما المعنى المقصود من الفطرة في هذه الآية؟

للإجابة على ذلك علينا العودة إلى التعريف اللغوي للفطرة والذي جاء فيه: "أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على فَتْح شيء وإبرازِه"، وإلى آيات التنزيل بخصوص مفردة الفطرة، بحيث جاء في الآية (٥٦) من سورة الأنبياء والآية (٧٩) من سورة الأنعام أنّ الله فطر السموات والأرض أي أبرزهما للوجود. ولكن كما هو معلوم لم يكن إبرازهما مباشرةً من العدم، فقد مرّ تشكل الكون بعدة مراحل، وهذا الموضوع يهتم به المنشغلون بنظريات بداية الكون من مختلف التخصصات الفيزيائية والرياضية والكيميائية...، وقد جاءت الآيات: ﴿وَالْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ * وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ * هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ (الفجر: ١-٥) لتقدّم فكرة أولية عن عملية بداية تشكل الكون، وهي آيات من القرآن الكريم تظهر أن بداية الكون كانت عند الانفجار الأول، وبعدها جاءت عشر مراحل مظلمة حتى تشكل الشفع والوتر، وهما الذرّة بمكوناتها الإلكترونات والبروتونات والنترونات، لتبدأ بعدها الحياة ومن ثم تتشكل السموات والأرض اللتين تم إبرازهما بعد مراحل عدة ولم يتم فطرهما هكذا بغتة. وعليه فإن فطر الشيء يكون بإبراز شيء ما أو إضافة شيء على شيء، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن الشيء الذي تم إضافته أو إبرازه في الإنسان؟

نجيب قائلين، بناءً على ما تقدم من مفهوم فطر السموات والأرض، إننا نرى أن الأمر لا يختلف كثيراً عن فطر الإنسان بنفخ الروح فيه، أي بنقله من المرحلة البهيمية إلى الأنسنة بفتح قدرته على التفكير، ويكفينا للتأكد من ذلك أن نستطلع آيات الفطرة لنرى أنها تتعلق مباشرةً بالجانب العقلاني في الإنسان، بحيث نجد الآية (٥١) من سورة الإسراء تبيّن ذلك، إذ عندما تساءل الكفار عمّن سيفطرهم ثانيةً أجابهم (ص) بأن الذي فطرهم أول مرة قادر على فطرهم ثانيةً، ومن خلال رده عليهم الوارد في الآيات (٤٩

و٥٠ و٥١) من نفس السورة يتبين لنا أن فطر الشيء لا يكون من عدم بل من شيء سابق له لما جاء في الآيات الثلاث: ﴿وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُل كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾، أي كيفما تكونون عظاماً أو رفاتاً أو حجارةً أو حديداً في حالتكم الأصلية بعد موتكم فإن الله سيعيد فطركم ثانيةً على هيأتهم الإنسانية بمعنى يعيدهم لحالتهم الإنسانية وليس الحالة البهيمية لهذا قال لهم بعد هذه الآية: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٥٢)، فالآية تبيّن أنه سيعيدهم لحالتهم الإنسانية الواعية لأن تلبية الدعوة لا تتم إلا لمن كان يعي الدعوة ويستجيب لها بواسطة القدرة على الإدراك التي مُنحت للإنسان عند نفخ الروح فيه.

أما في الآية (٥١) من سورة هود نجد هوداً يخاطب قومه بأنه لا يسألهم أجراً على ما يدعوهم إليه وإنما أجره على فاطره، وبما أن الآية تتعلق بدعوة إلى التوحيد فإنما كان يخاطب عقولهم ويحثّهم على فتحها لفهم ما يدعوهم إليه، لهذا قال لهم: ﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي﴾ أي أن الذي أمرني بدعوتكم إلى توحيده إنما هو فاطري وهو من أهدى بصيرتي إلى ما أدعوكم إليه، فأنا أدعوكم إلى ما جئتكم به من منطلق إيماني فطرني الله عليه، لهذا أردف كلامه بقوله: ﴿أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾، والتعقل، أي عملية الإدراك، خاصّ بالإنسان الواعي. وكذلك الأمر في الآية (٧٢) من سورة طه عندما آمن السحرة برب موسى فزجرهم فرعون على فعلتهم هاته التي لم يستأذنوه فيها وردّوا عليه بأنهم لن ينتظروا إذنه في الايمان بما جاءهم من البيّنات أي المعجزات التي جاء بها موسى ودفعت بهم إلى الايمان في قولهم: ﴿...لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا...﴾، أي "بحق من منحنا القدرة على إدراك هذه المعجزات بأنها ليست خدع سحرة وإنما معجزات إلهية، لن نأخذ منك الإذن في الايمان بما جاء به موسى". فهذه الآيات تبين أن الفطرة هي القدرة على الإدراك التي منحها الله للانسان، ويتجلى ذلك بشكل صريح في الآية (٢٧) من سورة الزخرف عندما قال إبراهيم لقومه: ﴿إِلاَّ الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾، ليبين أن الفطرة هي التي ساعدته على الاهتداء إلى الصواب، أي إلى أن يفرّق بين المخلوقات من أصنام وكواكب... وبين خالقها، بمعنى أن الفطرة هي التي ساعدته على إدراك الهداية، لأن الإنسان

العاقل فقط هو الذي يمكنه أن يدرك ذلك. لهذا قال إبراهيم في الآية التي قبل هذه أي الآية (٢٦) من سورة الزخرف: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾، لأن العبادة متعلقة بالفطرة كما تبين ذلك الآية (٢٢) من سورة يس في قول النبي صالح لقومه: ﴿وَمَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، ولا يمكن أن تكون العبادة والهداية مرتبطتان بالجانب الحيواني للإنسان بل بالجانب العقلاني فيه، فالآية جلية في أن الإنسان العاقل فقط هو الذي يعبد الله لأنه مُنح القدرة على الإدراك ومن ثم له الاستطاعة على عبادة الله عز وجل، أي أن يكون عبداً لله من منطلق العبادية وليس منطلق العبودية، لأن العبادية تنبني على حرية الاختيار واتخاذ القرارات مع تحمّل نتائج ذلك عن وعي، ولا يمكن ذلك إلا للإنسان العاقل الذي مُنح ملكة التفكير والتدبّر وتحمّل المسؤولية كاملةً. وعليه فإن الفطرة ليست هي الجانب الحيواني في الإنسان بل هي الجانب العقلاني فيه.

الفطرة الإنسانية إذاً تمثل الجانب العقلاني في الإنسان، أي تمثل مجموعة فيه قواعد القانون الطبيعي بالمفهوم الغربي، وتمثل القيم الإنسانية فيه. هذه المقاربة لمفهوم الفطرة كما وردت في التنزيل الحكيم تلغي تماماً التناقض بين الدين والعقل، لأن هذه القيم الإنسانية التي تم إضافتها في الإنسان عند نفخ الروح فيه أوضحها الوحي بين دفتي المصحف وحصرها في قائمة المحرمات التي تمثل حاكمية الله المطلقة على الناس، ونحن إذ نقول مطلقة إنما لأنها منسجمة كليةً مع قواعد العقل السليم والاحتكام إليها بمثابة خضوع للحاكمية الإلهية بكل طوعية. فالإنسان مخلوق على القيم الإنسانية من: عدم الشرك بالله وطاعة الوالدين وعدم أكل أموال الناس بالباطل وغيرها...، لأنها تمثل قواعد العقل السليم ولا يحتاج الإنسان إلى تقنين وضعي يجبره على الالتزام بها بل يبقى أمره بيده في أن ينقاد للمنطق السليم فيه، أي للحاكمية الإلهية بكل طواعية أو يحيد عنها بكل اختيار مع تحمل تبعات ذلك. وهذا ما ينفي الإكراه في الدين كما تبينه الآية (٢٥٦) من سورة البقرة: ﴿...قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾. وهنا علينا أن نفهم المعنى المقصود من كلٍّ من مصطلحي "الرشد" و"الغي" الواردين فيها لنتمكن بعدها من توضيح عدم وجود الإكراه في الدين.

فأما "الرشد" فمصدر لفعل "رشد"، وحسب **معجم المقاييس** هو: "الراء والشين والدال

أصلٌ واحدٌ يدلُّ على استقامة الطريق. فالمَرَاشِد: مقاصد الطُّرُقِ. والرُّشْد والرَّشَد: خلافُ الغَيّ". في حين أن الغي من الغواية وتعريفه اللغوي: "الغين والياء المشدّدة أو المضاعفة أصلٌ صحيح يدلُّ على إظلالِ الشَّيء لغيره"، علماً أن الإضلال يكون عن قصد أي عن سابق إصرار من طرف على طرف كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلاء الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾ (القصص: ٦٣)، وكما توعّد إبليس بإضلال كل بني آدم في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص: ٨٢)، مبيّناً كيف سيطبق ذلك عليهم أي بالقعود لهم في الصراط المستقيم ليحيدهم عنه في قوله: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الأعراف: ١٦). والصراط المستقيم هو مجموعة القيم الإنسانية التي فُطر عليها الإنسان، لذلك فإن الجدلية القائمة فيه بين نزعته الحيوانية (الحق الطبيعي) ونزعته الإنسانية (القانون الطبيعي) هي التي تدفع به إلى ممارسة القيم الجميلة الكامنة في داخله لتحقيق إنسانيته، بحيث يجد نفسه دون أي سيف مسلط عليه يحتكم للحاكمية الإلهية التي تمثل مجموعة القيم الإنسانية التي خُلق عليها بكل رضا وارتياح لتوافقها مع الجانب العقلاني فيه. أما ما يعترضه من حياد عن هذه الفطرة أو تمرد على الحاكمية الإلهية، فإنما هو من مخاضات الجدلية التي في داخله بين جانبيه الحيواني والعقلاني، والتي تجعله أحياناً مضطرباً بين الجانبين لكنه يحاول في غالب الأحيان نصرة الجانب العقلاني فيه على نظيره الحيواني. وبالتالي فإن تصرف الشيطان يكمن في تغليب الجانب الحيواني البهيمي لدى الإنسان على الجانب العقلاني فيه، ونحن هنا لا نريد الإطالة في الحديث عن المعنى المعاصر لدينا لمفردة الشيطان فقد فصلنا ذلك في كتابنا **الكتاب والقرآن** في الباب الثاني منه والخاص بجدل الإنسان والطبيعة. وما يهمنا الآن هو أنه عند تغلّب الجانب الحيواني فيه (الحق الطبيعي) يصبح كالحيوان الذي لا يفكر إلا في إشباع غرائزه وشهواته دون أي اهتمام لشيء آخر ويلغي تماماً القيم الأخلاقية في تصرفاته أو أقواله، وبالتالي لن يهتم بعواقب انتهاك حقوق الآخرين وحرياتهم في سبيل تحقيق مراده، وتصبح عنده "الغاية هي التي تبرر الوسيلة"، لأن اتباع الغرائز والشهوات دون تعقل أو وعي وإدراك هو النتيجة المباشرة للغيّ كما يبيّنه قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ (الكهف: ٥٩). وبما أن الرشد هو ضد الغي تماماً، فإنه يتجسد في تغلب الجانب العقلاني في الإنسان

بالخضوع طواعيةً للقانون الطبيعي فيه، وهذا القانون الطبيعي هو الفطرة المتأصلة فيه (القيم الإنسانية).

هذه الجدلية الدائرة في الإنسان تبدأ معالمها بالظهور مع الوصول إلى مرحلة البلوغ، إذ هنا يبدأ الإنسان بالتفكير بطريقة أخرى غير الطريقة التي كان يفكّر بها في مرحلة الصبا، لأنه في مرحلة البلوغ وما بعدها تشتد رغبة الإنسان في إشباع غرائزه وشهواته وتصبح ملحّة عليه، وهنا يبدأ الإنسان في الموازنة بين جانبه الحيواني (حقه الطبيعي) في الحياة وجانبه العقلاني (القانون الطبيعي = الفطرة) كما يظهر في قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُم...﴾ (النساء: ٦)، فإيناس الرشد في الإنسان يبدو من خلال سلوكه وتصرفاته في المجتمع بتفكيره بطريقة عقلانية إيجابية وعدم ركضه وراء غرائزه وشهواته دون تعقل، لأن ذلك سيكون له الأثر السلبي على أمواله بإضاعتها دون تعقل أو تدبر كما توضحه الآية. وهكذا فإن الإنسان يصبح راشداً عندما يفكر بعقلانية ويغلب الجانب العقلاني فيه على الجانب الحيواني غير الواعي، وساعتها سيتمكن من إشباع غرائزه وشهواته بعقلانية، أي تحت رقابة الفطرة أو القانون الطبيعي الذي يحكمه. هذه الفطرة أو هذا القانون الطبيعي هو بمثابة الحكم في مباراة رياضية، فهو الذي يرفع إشارة التوقف كلما تجاوز الإنسان الحد المسموح به إنسانياً في إشباع حقه الطبيعي، لمنعه من التعدي على حريات الآخرين أو الإضرار بنفسه أو بهم، لأن ذلك سيعمل على بناء مجتمع مدني مستقر ومتماسك. وهذا الكلام يرجعنا إلى الحديث عن الحنيفية الموجودة في الدين الإسلامي كما بيّناها في كتابنا **الكتاب والقرآن**. هذه الصفة نجدها حاضرة في قرارات الإنسان في حياته بتغيرها وميلها مرة إلى الجانب الحيواني فيه ومرة إلى الجانب العقلاني. وعلى هذا الأساس تم وضع الفطرة في الإنسان، والتي تمثل الثابت العقلاني فيه (القانون الطبيعي) الذي يحتاجه الإنسان في حياته، في الصراع القائم فيه. وهذا الثابت لا يجب أن يخضع للتحول بل هو "مستقيم" لهذا سماه التنزيل الحكيم "الصراط المستقيم". ولكن هذا لا يعني أبداً أن الصراط المستقيم "الثوابت" جاء ليلغي المتغيرات (الغرائز والشهوات) بل جاء ليشكل علاقة جدلية معها، وهنا يكمن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول "المستقيم والحنيف" في الدين الإسلامي بحيث يعتبر رشد الإنسان وبعده عن الغيّ عند اقترابه

من الاستقامة (الصراط المستقيم) أي القيم الإنسانية التي فطر عليها، أو بمعنى آخر التزامه الطوعي بالقانون الطبيعي فيه. فالله عز وجل أودع في الإنسان هذه القيم لهذا قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، لكن اتّباع هذه الفطرة الكامنة فيه، أو إعمال قواعد العقل المجرد السليم، يحتاج إلى جهد مبذول من الإنسان نفسه برغبته في السيطرة على الجانب الحيواني فيه بالتحكم في نفسه عند ممارسته حقه الطبيعي بواسطة تغليب فطرته أو القانون الطبيعي فيه على شهوانيته، وهنا تتجسد الحنيفية في حياة الإنسان عند تذبذبه في اتخاذ القرارات ورغبته في اتباع الطريق المستقيم (القيم = القانون الطبيعي)، وفي ذلك تمام الانقياد الطوعي للدين، لهذا قال عز وجل: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فالإنسان رغم تذبذبه في قراراته في حياته لكنه يدرك خطأه عند ارتكابه له بفضل وجود القانون الطبيعي في تركيبته والذي يمكنه من التمييز بين ما هو خطأ وما هو صواب من الناحية الأخلاقية وبين ما هو حق أو باطل من الناحية الطبيعية الموضوعية، مما يساعده على اتّباع الرشد عند رغبته في ذلك بالانقياد طواعيةً عن محبة ورضا للقيم الإنسانية (الفطرة). لهذا فإن هذه العملية لا علاقة لها بالإكراه والقهر بل لها علاقة مباشرة بالتربية والتعليم لأن الرشد يتم تعلمه لدى الإنسان ويحتاج إلى صبر وتروٍّ ولا يفرض عليه كما تبينه الآية: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ (الكهف: ٦٦)، فموسى عليه السلام طلب من العبد الصالح أن يعلمه الرشد أي يساعده على فهم الأمور بعقلانية.

بناءً على هذا فإن الدين وإن كان عبارة عن الفطرة الكامنة في الإنسان التي مُنحت له مع نفخ الروح فيه إلا أن هذه الفطرة (القانون الطبيعي) تحتاج إلى بذل جهد من الإنسان نفسه لتفعليها في حياته لأنها تمثل النظام الذي من خلاله يستطيع الإنسان مراقبة غرائزه وشهواته والتحكم فيها، وعملية إعمالها تحتاج إلى تدريب وتعلّم ولا تحتاج إلى إكراه أو قهر. من هنا نستنتج أنه لا يوجد أي تعارض بين الدين وما توصل إليه التطور المعرفي للإنسان، ولتوضيح ذلك نقدّم المثال التالي:

الفطرة هي كأن يقوم أحدهم بتحميل برنامج ما على جهاز الكمبيوتر لكن هذا البرنامج لا يمكن أن يعمل إن لم يتم تفعيله في الجهاز حتى وإن تمّ تحميله فيه.

ولتوضيح هذه العملية علينا التطرق للحديث عمّا يسمّى "الضمير الإنساني" وهو الذي يؤدّي إلى الشعور بالندم عندما تتعارض الأشياء التي يفعلها أو يقولها الفرد مع قيمه الإنسانية (فطرته)، وإلى الشعور بالرضا عندما تتّفق أفعاله وأقواله معها. هذا الضمير هو ما يسمى "Conscience" في التعريف الفلسفي، أما تعريفه في علم النفس التحليلي لدى سيجموند فرويد فقد جاء في إطار نظريته البنيوية[1] التي يذهب فيها إلى أن شخصية الإنسان مكونة من ثلاثة أجزاء هي "الهو" (ID) و"الأنا" (ego) و"الأنا العليا" (super-ego)، بحيث تعتبر الشخصية هي محصلة التفاعل بين هذه الأجزاء الثلاثة، ويعرّف هذه الاجزاء كما يلي:

١- "الهو" (ID): هو الجزء الأساسي الذي ينشأ عنه فيما بعد الأنا والأنا العليا. يتضمن قسمين: الأول يمثل جزء الغرائز الموروثة في الإنسان، والتي تمدّ الشخصية بالطاقة بما فيها الأنا والأنا العليا؛ والثاني يمثل الجزء المكتسب: وهي العمليات العقلية المكبوتة التي منعها الأنا من الظهور. ويعمل "الهو" وفق مبدأ اللذة وتجنّب الألم بحيث لا يراعي لا المنطق ولا الأخلاق ولا الواقع، وهو لا شعوري على الإطلاق.

٢- "الأنا" (ego): هي شخصية الإنسان في أكثر حالاتها اعتدالاً بين "الهو" (ID) و"الأنا العليا" (super-ego)، حيث تقبل بعض التصرفات من هذا ومن ذاك، وتربطها بقيم المجتمع وقواعده. إذ من الممكن للأنا أن تقوم بإشباع بعض الغرائز التي تطلبها الهو (ID) ولكن في صورة متحضرة يتقبلها المجتمع ولا ترفضها الأنا العليا (super-ego). إذ يعمل الأنا (ego) كوسيط بين الهو والعالم الخارجي فيتحكم في إشباع مطالب "الهو" (ID) وفقاً للواقع والظروف الاجتماعية، لأنه يعمل وفق مبدأ الواقع. فالأنا (ego) يمثل الإدراك والتفكير والحكمة والملاءمة العقلية، لهذا فهو يشرف على النشاط الإرادي للإنسان بحيث يوازن بين رغبات "الهو" (ID) والمعارضة من الأنا العليا (super-ego) والعالم الخارجي.

٣- الأنا العليا (super-ego): "هي شخصية المرء في صورتها الأكثر تحفّظاً وعقلانية، حيث لا تتحكم في أفعاله سوى القيم الأخلاقية والمبادئ، مع البعد الكامل عن جميع الأفعال الشهوانية أو الغرائزية. والأنا العليا مثالية وليست واقعية، وتتجه إلى الكمال لا إلى اللذة، أي إنها تعارض "الهو" (ID) و"الأنا"(ego).

1 Freud, *New Introductory Lectures*, Publisher: W.W.Norton & Company, The Standard Edition edition, 1990.

هذا التعريف الفرويدي للأجزاء الثلاثة للشخصية الإنسانية يتقارب نوعاً ما مع المفهوم الذي توصلنا إليه في قراءتنا المعاصرة لمفهوم الفطرة كما ورد في التنزيل الحكيم، فهذا المصطلح الذي تصنّفه الموسوعات العالمية (universel encyclopedias) على أنه مصطلح عربي محض[1]، وتقدّم له تعاريف مبنية على المفهوم التراثي للفطرة في أدبياتنا، هو في الحقيقة يعتبر الجزء الثالث من تقسيم فرويد للأجزاء الثلاثة المكونة لشخصية الإنسان، وعليه **فالفطرة هي "الأنا العليا" (super-ego) في الإنسان، وهي الجانب العقلاني فيه أو القانون الطبيعي، كما قلنا سابقاً، المناقض للجانب الحيواني فيه (ID) الذي يمثل الحق الطبيعي**، فهذان الجانبان المتناقضان في الإنسان ورد ذكرهما في التنزيل الحكيم في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧–٨). وبالتمعن في هاتين الآيتين نجد أنهما تقصدان بالفجور جزء (ID) من الإنسان (الحق الطبيعي) بينما تقصدان بالتقوى جزء (super-ego) منه أو الفطرة وهي القيم الإنسانية (القانون الطبيعي). فالجانب الأول من الإنسان نجده يمثل الوجود المادي له، وهذا الجانب مرتبط بالغرائز والشهوات كما بيّنا سابقاً، أي ما يلزمه للبقاء على قيد الحياة (الحق الطبيعي)، وهذا الجزء منه هو (النفس التي تموت) وهو ما سماه فرويد (ID). هذا الجزء انتقل إلى مرحلة الأنسنة بعد نفخ الروح في الإنسان ثم مرحلتي الهبوط الأول والهبوط الثاني أي مع عهد بدء التجريد لدى الإنسان ممثلاً في آدم (أجدادنا) (الإنسان العاقل). إذ بنفخ الروح تمّ فطر الإنسان على القيم، أي تمّ إيداع القانون الطبيعي فيه، هذا الجانب هو جزء "الأنا العليا" (super-ego) فيه أي الفطرة.

أما المعرفة (knowledge) فهي كما يحددها **قاموس أوكسفورد الإنكليزي** عبارة عن: "الخبرات والمهارات المكتسبة من قبل شخص من خلال التجربة أو التعليم؛ والفهم النظري أو العملي لموضوع ما". فالمعرفة هي ثمرة "التقابل والاتصال بين الذات المدركة وموضوع مدرك، وتتميز عن باقي معطيات الشعور من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين"[2]. والإنسان بواسطة التراكم المعرفي فيه يتمكن من التوفيق بين جانبيه الحيواني (الحق الطبيعي = ID) والعقلاني (القانون الطبيعي = super ego = الفطرة) لتحقيق الموازنة بينهما.

---

1 John Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, 2003.

٢ إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، القاهرة، ص١٨٧.

لقد بيّن التنزيل الحكيم وجود هذين الجانبين في الإنسان وهما الفجور (ID) والتقوى (super-ego)، فمن أين جاء فرويد بالجزء الثالث في تركيبة الشخصية الإنسانية في نظريته؟؟؟

نرى في التنزيل الحكيم تقسيماً مقارباً لتقسيم فرويد في معرض حديثه عن النفس الإنسانية بحيث ذكر أن لها ثلاث حالات هي:

– النفس المطمئنة: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧–٢٨)،

– النفس اللوامة: ﴿وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢)،

– النفس الأمارة بالسوء: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣).

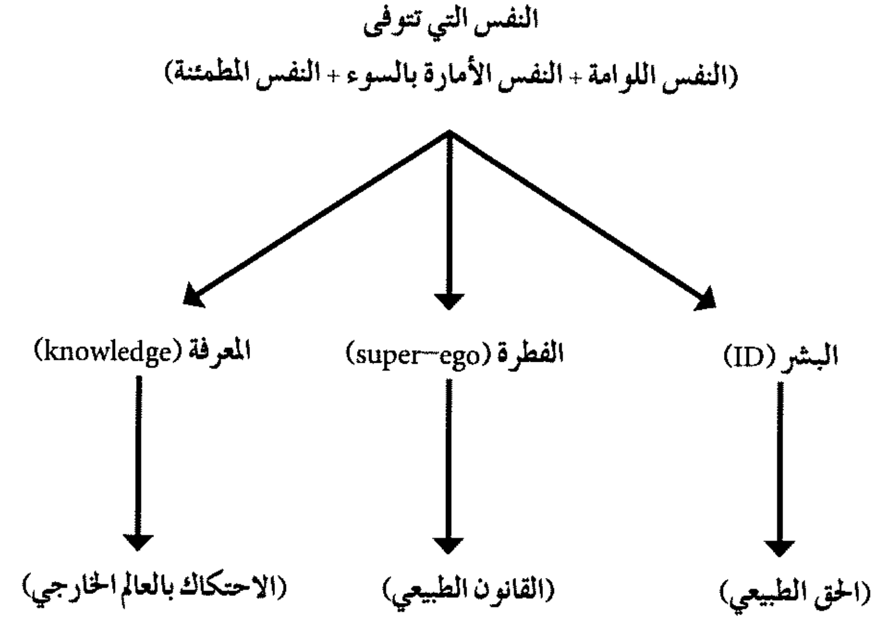
ربما يقصد فرويد هذا التقسيم الثلاثي لحالات النفس. هذه الحالات الثلاث للنفس تنتج عن جدلية الصراع الذي يدور بداخلها بين الجانب الحيواني (الحق الطبيعي = ID) فيها والجانب العقلاني (القانون الطبيعي = super ego) بفعل حركة تراكم المعرفة. وهي حالات تنتج عن جدلية الصراع الدائر في داخله بين غرائزه وشهواته من جهة وبين قيمه الإنسانية من جهة أخرى. فإذا اتّخذ قراراً بالانقياد الطوعي للفطرة (القانون الطبيعي = super-ego) بالتحلي بالقيم الإنسانية يصبح بحالة اطمئنان، أما في حال اتخاذه قرار اتباع الغرائز والشهوات دون احتكام للعقل فيصبح في حالة أمارة بالسوء، وأما في حال الاضطراب بينهما فهنا تصبح لديه نفس لوّامة. وقد عبّرنا عن هذه الحالات في مخطط النفس الإنسانية ومركباتها في كتابنا **القصص القرآني** في فصل آدم[1].

وعليه فإن الضمير الإنساني (Conscience) كما فسّره علماء العصر الحديث في مجال العلوم الإنسانية وعلم النفس والأعصاب هو وظيفة من وظائف الدماغ التي تطورت لدى الإنسان والتي من خلالها يستطيع الإنسان أن يوازن بين مركباته الداخلية وبين العالم الخارجي من حوله[2]. ذلك أن الضمير الإنساني (Conscience) يساعد الإنسان على الموازنة بين مركباته سواء الممثلة في الجانب الحيواني (الحق الطبيعي = ID) الذي يعرف

١ للاطلاع على المخطط ومزيد من التفاصيل في الموضوع الرجوع إلى كتابنا **القصص القرآني**، المجلد الأول: فصل آدم.

2 Locke, *Essai sur l'entendement humain* (en particulier le chapitre 27. Voir John Locke, Identité et différence. L'invention de la conscience. Présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar. Seuil, Paris, 1998).

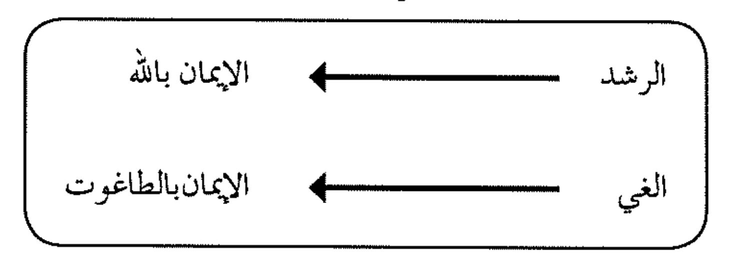
تطوراً دائماً بتحول الغرائز إلى شهوات، وفي جانبه العقلي (القانون الطبيعي = الفطرة = super-ego) من جهة، والموازنة بينهما وبين العالم الخارجي الذي يعيش فيه والذي يشهد بدوره تطوراً معرفياً دائماً، وبالتالي فإن التراكم المعرفي الذي يكتسبه الإنسان من العالم الخارجي المتطور يعتبر أهم أسباب تطور الشهوات والقيم فيه. فإن عملية إدراك الإنسان لهذا كله هي التي تجعله قادراً على الموازنة بين مركباته والعالم الخارجي الذي من حوله، وهذا التركيب هو الذي يعطينا النفس الإنسانية التي تتوفى وفق المخطط التالي:



وقد كان أول تمظهر لعملية الإدراك (Conscience) أو "الضمير الإنساني" لدى الإنسان مع آدم وحواء عندما بدت لهما سوآتهما في قوله تعالى: ﴿...فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ...﴾ (الأعراف: ٢٢). وثاني تمظهر لهذا الضمير جاء مع ابني آدم في قوله تعالى: ﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (المائدة: ٢٨). ونلاحظ هنا أن تصرف آدم وحواء جاء بعد ارتكاب المحظور بمحاولة التستر بينما تمثل تصرف ابن آدم في رفضه للانصياع والوقوع في المحظور حتى مع تحريض أخيه له بتصرفه العدواني ضده. فالحالة الأولى تعبّر عن حالة ما بعد ارتكاب الخطأ أو حالة الندم، بينما الحالة الثانية فتعبر عن

حالة الامتناع عن ارتكاب الخطأ، وذلك ناتج عن التراكم المعرفي الذي حصل بعد آدم بتعلم أولاده منه بعد تجربته الشخصية عدم ارتكاب المحظور. وعليه فقد خضعت عملية الإدراك (Conscience) لدى الإنسان للتطور بعد الأنسنة (نفخ الروح فيه)، حيث دخلت عدة عوامل في عملية اتخاذه للقرارات، وهذه العوامل ساعدت على: تراكم القيم، تراكم المعرفة، تراكم الشعائر مع اختلافها، وتطور التشريعات بفعل ما سبق من التراكمات، فانعكس ذلك كله على إمكانيات الإنسان وإمكانيات ظهور الفجور والتقوى فيه أي جدلية (الخير – الشر). على هذا الأساس فإن عملية الإدراك تتجسد في سعي الإنسان للانقياد للفطرة (القانون الطبيعي) بغرض الوصول إلى مرحلة "الرشد"، وهي عملية اختيارية محضة كما جاء في قوله: ﴿...وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ...﴾ (الأعراف: ١٤٦)، فالآية تبيّن أن الإنسان باستطاعته أن يرى سبيل الرشد كما يستطيع أن يرى سبيل الغي، وهذه الرؤية تكون معرفية، وبالتالي فإن قدرته على الإدراك العقلاني تمكنه من التمييز بينهما لاتباع الرشد والمساهمة في بناء مجتمع إنساني راقٍ ومتحضر، لا تجمّع حيواني بهيمي يسود فيه قانون الغاب بحيث يسمح للقوي بالحصول على كل ما يريد وتحقيق كل غرائزه وشهواته على حساب الضعيف، فتصبح العلاقة في هذا التجمع غير متكافئة بين أفراده، وهنا يحصل الطغيان الذي تحدثت عنه الآية (٢٥٦) من سورة البقرة في قوله: ﴿...فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا...).

نحتاج هنا إلى وقفة عند هذا المقطع من الآية التي جاء في سياقها إثبات نفي جنس الإكراه تماماً في الدين لأنه متعلق بمسألة إنسانية محضة مرتبطة بالاختيار الشخصي في اتباع الرشد والابتعاد عن الغي. ثم يأتي هذا المقطع ليبرز وجود ثنائيتين متقابلتين في هذه العملية منبثقتين من جدلية الضد في الإنسان وهما:



إن هاتين الثنائيتين المتضادتين يستحيل اجتماعهما معاً في الإنسان في نفس الوقت، إذ لا يمكن للضمير الإنساني (Conscience) أن يتبع الرشد والغي في آن واحد لأنهما قراران متضادان، ولا يمكن للإنسان أن يتخذ قرارين متضادين معاً في نفس الموضوع في نفس الوقت. والإيمان بالله ينبثق من الرشد الذي يتجسّد في الانقياد الطوعي للفطرة (القانون الطبيعي = super-ego) بطاعة الله في حاكميته، أي اتّباع صراطه المستقيم بمحبة واختيار دون أيّ إكراه، وعلى عكس ذلك يأتي الغيّ الذي يمثل الكفر بالله أي الحياد عن الصراط المستقيم (الفطرة) ورفض الانقياد للحاكمية الإلهية عن قصد بتغييب العقل (القانون الطبيعي = super-ego) والجري وراء الشهوات الحيوانية (الحق الطبيعي = ID)، وفي هذه الحالة يصبح الإنسان بعيداً عن الإيمان بالله وقريباً من الإيمان بالطاغوت ومنصاعاً له لأنه يتوهم بأن انصياعه له دون تفكير وتعقل سيحقق له ما يرغب في الوصول إليه من شهوات ولو بالابتعاد عن القيم الإنسانية، أي التمرد على الحاكمية الإلهية.

هنا علينا أن نتقرب أكثر من مفهوم الطغيان الوارد في التنزيل الحكيم لبيان علاقته بحياة الإنسان انطلاقاً من التعريف اللغوي له – كما جاء في **معجم مقاييس اللغة** – فهو من فعل (طغى) وهو: "أصلٌ صحيح منقاس، وهو مجاوَزَة الحدِّ في العصيان. يقال هو طاغ. وطَغَى السّيلُ، إذا جاء بماءٍ كثير، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ﴾ (الحاقة: ١١). وطَغَى البحر: هاجت أمواجُه. وطغى الدَّمُ: تبيَّغ. قال الخليل: الطُّغْيان والطُّغْوان لغة. والفعل منه طَغَيْتُ وطَغَوت". أما الطاغوت فهو اسم على وزن فاعون ويعني الاستمرارية كقولنا ساطور وحاسوب.

وقد قلنا إن الإنسان في خضم الجدلية القائمة فيه بين جانبه الحيواني (الحق الطبيعي = ID) وجانبه الإنساني الفطرة (القانون الطبيعي = super-ego)، فإن ضميره الإنساني أو عملية الإدراك في دماغه (conscience) قد توفق وقد تعجز عن التوفيق بينهما، بحيث أنها ترجح عند إمكانية التوفيق بينهما كفة الرشد باتباع الإنسان للقيم الإنسانية (الفطرة) أي تحقيق الانقياد الطوعي للحاكمية الإلهية التي تمثل الصراط المستقيم. أما إذا عجز دماغه عن التوفيق بينهما فيتفوق الجانب الحيواني فيه بحيث يدخل الإنسان دائرة الغي بالسعي وراء غرائزه وشهواته دون اعتبار للقيم، وهذا الأمر طبيعي في

التركيبة الإنسانية. وعند اتخاذ القرار الخطأ قد يعاتبه ضميره (conscience) على ذلك، ويؤدي ذلك إلى شعوره بالندم. أما إذا اختار اتباع القيم الإنسانية فيشعر بالرضا. والتنزيل الحكيم لم يذم هذه الحالة لأنها طبيعية في الإنسان ولكنه ذمّ مجاوزة الحد فيها بالإصرار على الخطأ بعد إدراكه وهنا تصبح نفسه أمارة بالسوء، وذلك بالانحياز عن إصرار للجانب الشهواني البهيمي (ID) فيه للسعي لممارسة حقوقه الطبيعية دون احترام فطرته (القيم الإنسانية). وفي هذه الحالة يتمرد الإنسان بكل وعي على الانقياد إلى الحاكمية الإلهية ويضرب القيم الإنسانية فيه (الفطرة) عرض الحائط لتحقيق رضاه الغرائزي البهيمي. لهذا حرصت الآية (٢٥٦) من سورة البقرة على الربط بين الثنائيتين المتضادتين لتبين أن اتباع الرشد أي الانقياد للحاكمية الإلهية لا يتم إلا بالكفر بالطاغوت أو رفض اتباع الغيّ، أو بمعنى آخر فإن الإيمان بالله لا يتم بدون أخذ موقف علني صريح من الطغيان، كما أن مقاطعة الطغيان لا يتم بدون الإيمان بالله لأن الإنسان يتبع في قراراته إما الرشد وإما الغي ولا يستطيع أن يكون في حالة لا رشد ولا غي، أي لا مؤمن ولا كافر. وبالتالي فإن التقاطع الأفقي لهاتين الثنائيتين المتضادتين ينبثق عنه جوهر الحقيقة الإنسانية وهي العروة الوثقى في الدين. ومنها نحصل على المعادلة التالية:

الكفر بالطاغوت + الإيمان بالله = العروة الوثقى

رابعاً- مفهوم الحرية (العروة الوثقى)

تمثل العروة الوثقى عمق الجوهر الإنساني ونواته الأولى لأنها تمثل تقاطع الإيمان بالله والكفر بالطغيان أو بمعنى آخر الوصول إلى قمة الرشد بالانقياد التام والطوعي للحاكمية الإلهية ويتجلى هذا الانقياد في انتهاج سلوك قيمي إنساني والتمسك به، مع رفض التمرد على هذا السلوك أو بمعنى آخر التمرد على هذه الحاكمية. فالضمير الإنساني (conscience) عندما يتوصل إلى التحكم التام في (ID) أو بمعنى آخر في ممارسة حقه الطبيعي في الحياة بعقلانية، يرتقي بسلوكه الواعي إلى "الأنا العليا" (super-ego) بتقييد

غرائزه وشهواته طوعياً بفطرته أي بإخضاعها للقانون الطبيعي فيه، فيصبح بذلك حراً تماماً لأن زمام أموره تصبح بين يديه إذ لا يصبح خاضعاً لسيطرة غرائزه وشهواته وفي ذلك يظهر عمق جوهره الإنساني بتجلي حريته في أجمل صورها.

فالمعادلة الإنسانية لها حلاّن اثنان لا ثالث لهما، وهما حلان متضادان إذ يستحيل أن يتحققا معاً في آنٍ واحد، فإما فشل الضمير الإنساني (conscience) في التوفيق بين الجانب الحيواني فيه (ID) والجانب العقلاني فيه (super-ego) وذلك بالسعي للحصول على الحق الطبيعي وما يتضمنه من غرائز وشهوات دون تعقل برفض اتباع القيم الإنسانية (الفطرة) عمداً وبإصرار العصيان على القانون الطبيعي الذي يفرضه العقل دون أي شعور بالندم، بحيث تتحقق حالة الطغيان على الفطرة أي على قيم الإنسانية. وقد قلنا إن الطغيان هو استمرار عملية الغيّ والعصيان بالإصرار على التمرد على القيم الإنسانية.

أما في حال نجاح الضمير الإنساني (conscience) في التوفيق بين جانبيه الحيواني والعقلاني، فيتم الانقياد الطوعي للدين بتغليب كفة الفطرة (القيم الإنسانية) باتباع القانون الطبيعي الذي يفرضه العقل على كفة الركض بجنون ودون وعي وراء الغرائز والشهوات، وهنا تتحقق حالة الرشد بحيث يخضع الإنسان عملية ممارسة حقه الطبيعي لقرارات العقل الذي يساعده على اتباع القيم الإنسانية، وهنا يتجلى الايمان بالله في أرقى مظاهره بامتثال الإنسان طواعيةً وبكل رغبة للحاكمية الإلهية، وبالمقابل كفره التام بالطاغوت، أي رفضه الجري وراء غرائزه وشهواته بروح بهيمية لاغية لكل قواعد التعقل. في هذه الحالة تتحقق النتيجة المرجوة من نفخ الروح في الإنسان بخلافته الأرض لإعمارها، حيث يظهر معدنه الإنساني الصافي عند رغبته الطوعية وبكل محبة في اختيار الصراط المستقيم أو القيم التي تمثل الفطرة الكامنة فيه (القانون الطبيعي)، بحيث يعلن الإنسان من خلال هذا التصرف عن حريته في اختياراته وتحرره من كل القيود التي قد تكبّله وتجعله خاضعاً لها، فحريته التي تمثل جوهر إنسانيته هي العروة الوثقى التي تتحدث عنها الآية (٢٥٦) من سورة البقرة، ذلك لأن العروة الوثقى بمعناها اللغوي يقصد بها – حسب **معجم مقاييس اللغة** –: "العين والراء والحرف المعتلّ أصلانِ صحيحان متباينان يدلُّ أحدُهما على

ثبات ومُلازمةٍ وغشيان، والآخر يدلُّ على خلوٍّ ومفارقة"، وأدعوك أخي القارئ لأنْ تتأمل معي كيف أن هذين الأصلين رغم افتراقهما اللغوي إلا أنهما تمّ توظيفهما معاً في آنٍ واحد في الآية لتقديم مفهوم العروة الوثقى. فقد أوضحت الآية أنه يجب أن يتحقق الايمان بالله، وهو الأصل الأول لمعنى العروة، بالتمسك والثبات على القيم الإنسانية، إذ لا يتحقق ذلك إلا بالكفر بالطاغوت بعدم الإصرار على الغيّ، أي التمرد على القيم الإنسانية (الفطرة)، أي باتباع القانون الطبيعي الذي يفرضه العقل والامتثال للحاكمية الإلهية وهو الأصل الثاني لمعنى العروة، وانصهار هذين الأصلين في التركيبة الإنسانية يحقق العروة التي سمّاها "وثقى" لأنها جمعت بين أصلين متفارقين، أي بين شرطين اثنين، في آنٍ واحد. فانتصار الضمير الإنساني (conscience) في تحقيق التوازن بين جانبه الحيواني (ID) وجانبه العقلاني (super-ego)، أي نجاحه في تحقيق التوازن بين ممارسته حقه الطبيعي مع الاحتكام للقانون الطبيعي للعقل، أي إخضاع غرائزه وشهواته للفطرة، يحقق النتيجة التي تنبثق من هذه العملية وهي التي نسميها الحرية التي سماها التنزيل الحكيم "العروة الوثقى"، لأنه بوساطتها يصبح الإنسان متحكماً في زمام أموره وضابطاً لنفسه، ويتحرر من كل قيود التبعية سواء للشهوات أو الغرائز أو لأي أنواع الضغوطات التي قد تمارس عليه نتيجة ضعفه أمام غرائزه وشهواته. لكن التنزيل الحكيم وإن كان قد أشار إلى الحرية بعبارة "العروة الوثقى" إلا أننا نتساءل لماذا تمّ استعمال هذا المصطلح بدل استعمال مصطلح "الحرية" صراحةً؟

الجواب عن هذا السؤال تظهره الآية نفسها التي تمّ فيها ذكر "العروة الوثقى"، فهذه الرمزية في الإشارة إلى الحرية لها سببها المباشر في تاريخ الإنسانية، والذي أوضحته الآية عندما ربطت الحرية بثنائية (الايمان بالله والكفر بالطاغوت)، فالتقاطع بينهما هو الذي يحقق العروة الوثقى أو الحرية بصريح العبارة. وقد تمّ في هذه المعادلة ربط متغير بمتغير، فالطاغوت حالة متغيرة عبر الزمان والمكان، وطريقة الكفر به والتمرد عليه متغيرة أيضاً حسب الزمان والمكان، وحسب معتقدات المجتمعات ومستوياتها المعرفية، ولذلك فقد تمّ تعريف الحرية في الآية بنقيضها في مختلف العصور لأن مظاهر الحرية مختلفة على مرّ الزمان والمكان أيضاً. وبالرجوع إلى التنزيل الحكيم

نجد أن مفردة الحرية لم تُذكر صراحةً إلا عند تحديد نوع الطغيان المقابل لها، إذ تمّ ذكر الحرية في مقابل الرقّ لأن الرقّ وإن كان صيغة للعبودية إلا أنه يعتبر نوعاً من أنواع الطغيان، كما جاء في قوله: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾ (المائدة: ٨٩). فالآية تربط الحرية بالرقّ لأن العبودية أو الرقّ ناتج عن الصراع الذي يدور بين طرفين، فيظفر المنتصر بالمنهزم رقيقاً أو عبداً له ويسلبه حريته تماماً بإخضاعه لقوته وسيطرته وإمرته، بحيث يصبح هذا الرقيق مضطراً لأخذ كل أوامره من سيده دون امتلاك أي حق من حقوقه الإنسانية ودون امتلاك حق الاختيار أو التذمر، لأن الرقّ (العبودية) ينبني على علاقة غير متكافئة بين الطرفين، وهو نتاج الحروب والغزوات والصراعات الدائرة فيها، لكنه تم التعارف عليه مثل العبودية تماماً كقانون من قوانين الحرب لأن كل طرف كان يأخذ أسرى من الطرف المنهزم لاستعبادهم أو امتلاكهم كرقيق (عبيد).

ولأن الرقّ باعتباره صورة من صور العبودية يومها يمثل نوعاً من أنواع الطغيان، وعلى هذا الأساس تمّ ذكر الحرية صراحةً في التنزيل الحكيم لارتباطها بهذا النوع من الطغيان[1]. فنحن الآن، في القرن الواحد والعشرين، تختلف مفاهيمنا عن الحرية عن مفاهيم مؤسسي الفقه القدماء، لكن مع الأسف لم يعمل هؤلاء، سواء القدماء منهم أو المحدثين، على التوسع في مفهوم الحرية وتطوراته، وفي نفس الوقت لم يفضحوا الطاغوت والطغيان، ولتوضيح ذلك ندرج هنا قول المؤرخ المغربي أحمد الناصري عن الحرية: "اعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبيّنها رسول الله لأمته وحرّرها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"[2]. هذا الكلام إن كان له مدلول فإنما ليبين إلى أي مدى يبتعد الفقه الإسلامي عن تصور المعنى الإنساني للحرية، لهذا بقي موضوع الحرية والطغيان شبه غائب في أدبيات الفقهاء لأنهم لم يذكروا

١ حتى الآن لا يزال الرق (العبودية) موجوداً تحت مسميات الإتجار بالبشر، بالجنس وبالأعضاء البشرية.
٢ الناصري، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب ١٩٤٥، الدار البيضاء، ص ١١٤-١١٥.

الحرية إلا مقابل الرقّ وفي مسائل الحجر، أما في المسائل المتعلقة بالسياسة والحكم والحرية الفردية في اختيار الحكام وعزلهم وفي الحياة الفردية والجماعية عموماً، بما فيها الدينية، الفكرية، المعرفية...، فظلت الحرية غائبة أو مغيبة تماماً في قواميسهم ومدوناتهم، مما سمح لهم بإعطاء الشرعية الدينية للحكام في ممارسة طغيانهم على الناس كما طغى قبلهم فرعون كما في قوله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ (طه: ٢٤)، بحيث تمثل طغيانه في سلبه الناس حرياتهم وإجبارهم على الامتثال لأمره دون اختيار وبالقوة كما جاء في قوله عند إعلان عقاب السحرة الذين تمردوا على جبروته في قوله تعالى: ﴿قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾ (طه: ٧١)، فالمتأمل في الآية يلاحظ أن ما أزعج فرعون فعلاً هو خروج هؤلاء عن أمره وعدم طلبهم الإذن منه في الإيمان برب موسى، أي أن ما أزعجه هو تجاوزهم لسلطته وليس إيمانهم بما جاء به موسى وهارون. فهذا التصرف بالنسبة لفرعون يعبر عن نوع من الإهانة له ولقوته وسلطته التي كان يرغم الناس على الامتثال لها. فالطاغوت يتمادى في استعمال قوته لقهر غيره وإخضاعه لسلطانه وإرادته وجعله تحت إمرته ولن يتم له ذلك إلا باستعباد الناس وسلبهم حرياتهم. لهذا فإن الكفر بالطاغوت ورفضه مرتبط بالإيمان بالله وهو الإيمان بالحرية التي تمثّل رمز الإنسانية، فالمؤمن بالله مؤمن بإنسانيته التي من خلال إيمانه بها يستمد قوته في النهوض ضد الطاغوت والوقوف في وجهه، وبفضل هذا الوقوف وهذا التصدي يحقق الغاية التي خلقه الله لها. فالحرية إذا تصرّف (Act) يقوم به الإنسان ليبيّن به إنسانيته كرفضه للطاغوت المتسلط على رقاب الناس، واختياره منهجاً حياتياً إنسانياً راقياً بالتحلي بالقيم الإنسانية، لأن العروة الوثقى أو تقاطع الإيمان بالله والكفر بالطاغوت يتجسد في التصرف الإنساني وليس في تصوره أو شعوره فتبرز حريته وتتمظهر في سلوكاته، لأن الإنسان لم يخلق مسلوب الإرادة بل خلق بكامل حريته في حالة الفطرة، وبإرادته الحرة يستطيع أن يتبع الطريق المستقيم أي قواعد العقل السليم في الحياة وينتهج به في سلوكاته. فإذا الحرية هي تصرف (Act) سواء من خلال القول أو الفعل بحيث يظهر الإنسان من خلال رفضه الخضوع لكل الضغوط التي

تُمارس عليه لتسلبه إنسانيته، وتتجلى في رفضه الخضوع للطاغي ولطغيانه وإيقافه عند حده لأن الحرية قيمة إنسانية من أرقى القيم، والتركيبة الأساسية للعقل الإنساني مفطورة على الحرية (العبادية). فالعقل يرفض كل أنواع الخضوع والاستعباد لأنه خلقٌ حرّ، والعبادية تتجلى في الحرية لأن الإنسان يعبد ربه باختيار وطواعية في الانقياد لحاكميته أي في اتباع القانون الطبيعي الذي هو فطرته عينها، وفي ذلك كمال إنسانيته. فقد قال في محكم تنزيله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وتقصد الآية العبادية لا العبودية أي الانقياد الطوعي للحاكمية الإلهية بكل حرية، وهذا هو المغزى الحقيقي للحرية الإنسانية لأنها تنبني على الرغبة في الانقياد للدين بكل طواعية ودون أي إكراه. ولهذا جاء قوله تعالى ليبين هذه الطوعية التي ينقاد إليها الإنسان بملء إرادته ودون أي ضغوط: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (هود: ١١٨-١١٩). فالآية تجعلنا نفهم أن حرية الاختيار وانقياد الإنسان الطوعي لاختياراته، يولدان الاختلاف بين الناس لهذا قال ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ أي أنه طالما هم أحرار فالاختلاف سيظل قائماً بينهم، وهذا الأمر طبيعي فهو يولد الإبداع الخلاق لدى الإنسان. لأن الآية تبين أنه لو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة أي ذات سلوك واحد، ومعنى ذلك أنهم سينقادون جميعاً لهذا السلوك الأحادي، وذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بالإكراه، لكن الله لم يشأ ذلك لهذا أعطى الإنسان كامل حريته وطلب منه الانقياد للدين بكل طواعية واختيار، ومن ثم يكون الثواب والعقاب نتيجة اختيارات الإنسان، لأنه لا ثواب ولا عقاب إلا مع الحرية التي تعتبر كلمة الله التي سبقت لكل أهل الأرض كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ...﴾ (يونس: ١٩). وقد سبقت كلمة الله بجعلهم أحراراً لأنهم بسبب حريتهم ينتج الاختلاف بينهم في الخيارات والآراء والتصورات للأمور ونظراتهم لها وطرق تفكيرهم، لهذا قال في سورة هود الآية (١١٩): ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، أي خلقهم كي يتمتعوا بكامل حريتهم ويختلفوا نتيجة ذلك لتحقيق إنسانيتهم.

وهكذا فإن الدين يرتبط بحياة الأفراد الشخصية من باب العبادية فقط لا العبودية،

أي من باب حريتهم الشخصية وليس من باب الإكراه، ولأنه كذلك فهو صاحب الحق الوحيد في التدخل في حياتهم بكامل إرادتهم ورغبتهم، ولا يحق لأي طرف آخر التدخل فيها مهما كان. وهذا هو الفارق بين الدين والسلطة، فالدين يتدخل في حياة الناس برغبتهم أما السلطة فتتدخل فيها بالإكراه وتحدّ من حرياتهم مما يعني أن تضع على حريتهم قيوداً، وهذا يؤدي إلى أن الحرية لا تمارس أبداً مطلقةً ولكن لها دائماً هناك مقيّدات تقيّدها، فما هي يا ترى هذه المقيدات؟ وما المقبول منها وما المرفوض؟

خامساً- مرجعيات تقييد الحرية

ذهب توماس هوبز في اعتقاده أن حقيقة الحرية يجب أن تكون متأصلةً في داخل الإنسان وعبارةً عن الدافع الأساسي لإعمال حريته وليس القانون. ويفهم من هذه الرؤية أن الحرية بالنسبة لهوبز ينبغي أن تكون جزءاً من الإنسان لا أن تقوده القوانين إليها، على أن تكون هذه الحرية حقيقية لا وضعية، فامتلاك الإرادة والرغبة لا يعنيان الحرية بعينها ما دامت هناك موانع تحجز الإنسان عن تحقيق رغبته وتمرير إرادته[١]. فهوبز كغيره من المفكرين الغربيين يؤمن أن حرية الإنسان تنتهي عند حرية الأخرين، على أنه نهج في تنظيره السياسي نهج نيكولو ميكافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧م)، إلى دعم سلطة الملك وتنازل الناس عن بعض الحقوق الشخصية لصالح سلطة الملك[٢]. لكن هوبز، من خلال حديثه عن أهمية الحرية، رفض الحرية الزائدة، أي الحرية غير المقيدة مؤكداً: "أن هذه الحرية ليست الحرية الحقيقية لأنها خارجة عن السيطرة، وبالأحرى سيكون الإنسان مستعبداً من خلال سيادة حالة من الخوف المطرد المستمر. إن المصالح الشخصية الخاصة وحتى الحياة نفسها ستكون عرضة للرعب والذعر من قبل إعمال الآخرين لحرياتهم. إن الحرية المطلقة تقود إلى فقدان مطلق للحرية الحقيقية"[٣]. في حين أن روسو يرى أن الحرية "لا تعتمد على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة، بقدر ما تعتمد على ألاّ يخضع لإرادة شخص آخر، وهي تعتمد أكثر على

١ موسى سلامة، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، دار العلم للملايين، ١٩٧٤، بيروت، ص ٣١-٣٢.

2 Stephen D.Tansey, *Politics The Basics* (Roultedge Ltd, London, First Published 1995), p. 65.

3 Neil Mcnaughton, *Success in Politics* (John Murray Publishers Ltd, Second Edition 2001), p. 21.

عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة، ففي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين، لأن الحرية الحقة لا تدمر نفسها قط"[1]. ويؤكد روسو على رأيه بقوله: "إن الناس بطبيعتهم يكرهون أن يكونوا مقيدين بالقوانين، ولكنهم يجدون أنفسهم في مأزق بدون قوانين، فالناس لا يكونون جيدين وصالحين في حالة الفوضى، فهم سيقتنعون بأن غياب القوانين يخلق قيوداً أكثر من وجود القوانين نفسها"[2].

وهكذا فإن الحرية لا يمكن لها أن تمارس إلا مقيدة، للحفاظ على حريات الآخرين، حسب آراء هؤلاء الفلاسفة الذين قيدوها بما رأوه لازماً للحفاظ على حريات الجميع في المجتمع. وهذا يقودنا إلى محاولة معرفة مقيدات حرية الإنسان التي تمنعه من ممارستها بإطلاق والتي وردت في التنزيل الحكيم.

١- سلطة الوالدين

إن هذه السلطة التي يكتسبها الأولياء مستمدة من فعل العناية بالأولاد وتربيتهم لهم، فهذا الفعل الذي يحيل ضعف أجساد أبنائهم إلى صحة، ويسمح لعقولهم بالنمو والاستقامة، يمنح الحق لوالديهم أو مربيهم بالحصول على سلطة عليهم، لأنه عندما يكبر الإنسان يحفظ لوالديه أو لمربيه ما قدماه له من تضحية لتربيته وتعليمه ونموه الطبيعي، فيبقى محافظاً على سلطتهم عليه والتي تقوم على مبدأ "بر الوالدين"، لأن الإنسان يبقى مطيعاً لوالديه ومؤتمراً بأمرهما كما لا يتأخر في مشاورتهما في كل أمور حياته من باب الحب والمودة المتبادلة بينه وبينهما. لهذا فإن هذه السلطة تستعمل مفهوم الرضا في حال انصياع الابن لسلطتهما أو الغضب في الحال المعاكس. كما قد يتطور الأمر في حال اختلاف الآراء بين الإنسان وبين والديه إلى العداوة والبغضاء كما قال آزر لابنه إبراهيم: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ (مريم: ٤٦)، لكن الله ألهم إبراهيم التأني في الرد على غضب أبيه بقوله: ﴿قَالَ سَلَامٌ

1 J.J.Rousseau, *The Social Contract* (Eng Tran, by: Maurice Cranston, Penguin Book, New York), p. 32.

2 Neil Mcnaughton, *Success in Politics*, p. 22.

عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مريم: ٤٧). فتصرف إبراهيم تصرف إنساني نابع عن قيمه الإنسانية، لأنه مع رفض الخضوع لسلطة والده إلا أنه لم يبادله العداوة بل قابله بالسلام والاستغفار، وهذا هو التصرف الذي يطلبه التنزيل الحكيم من الإنسان في حال طلب والديه منه الشرك كما جاء في قوله تعالى:

- ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: ٨)،

- ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ به عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: ١٥).

فالآيتان توضحان أن السلطة الأبوية لا يجب أن تكون مطلقة لهما، بحيث قدمت وصية للإنسان بالاعتناء بوالديه وكسب رضاهما لهذا قال عز وجل: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾، لكنه قيد هذه المصاحبة بعدم الخضوع المطلق لهما، بل فتح باب عصيانهما وعدم طاعتهما في حال طلبهما من الإنسان "الشرك"، والمفهوم المقصود من الشرك هنا هو الثبات على مبدأ الآبائية الوارد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤). فقد ذمت الآية مبدأ الآبائية لأنه مبدأ يعيق تطور المعرفة الإنسانية ويجمدها، بحيث أن طلبهما الشرك من الإنسان يأخذ مسار المجاهدة من طرفهما لإقناعه، مما قد يدفع بالإنسان إلى الخضوع لهما ولطلبهما حباً فيهما ومعروفاً لهما، فيقبع على ما دعياه إليه ولا يسعى إلى التطور وفهم المعنى الحقيقي للحرية والاستقلالية. وهذه السلطة خطيرة على الإنسان إذا خضع لها لأنها لا تقوم على مبدأ الإكراه وإنما على مبدأ القبول الطوعي، أي أنها تتلاعب بمشاعر الإنسان للوصول إلى مآربها، وفي هذه الحالة لا يفكر الإنسان بعقلانية بل يندفع نحو مشاعره لإرضاء والديه، ولو على حساب طموحاته أو أحلامه أو على حساب قناعاته أو ما يراه صواباً. ولهذا السبب وضع التنزيل الحكيم إطاراً لهذه السلطة والمتمثل في مصاحبتهما بالمعروف دون التماهي مع إرادتهما والخضوع لها بل الحفاظ على الاستقلالية الشخصية والحرية الفردية، برفض ما يفرضانه عليه من سلطة وهنا يظهر ما نسميه "صراع الأجيال".

إن وعي المجتمعات بهذه المسألة هو ما دعاها إلى سن قانون يحدد سن الرشد، أي السن الذي يسمح للشخص فيه بأن يسلك طريقه في الحياة بحرية ومسؤولية، لأن الشخص دون هذه السن لا يعتد بسلوكه لأن أفعاله تفقد كل قيمة في نظر القانون قبل هذا السن. إن هذه الحرية التي يسمح له بمقتضاها بالتصرف كما يحلو له مؤسسة على استخدام العقل المؤهل بأن يسمح له بالتعرف على القوانين التي يجب التصرف وفقها وهي الامتداد الدقيق الذي تتيحه هذه القوانين للإرادة.

٢- سلطة المجتمع

تقترن سلطة المجتمع بالسلطة التي تفرضها العادات والتقاليد على أفراده وتجبرهم طوعياً على اتباعها. فالعادات ظاهرة اجتماعية مرتبطة بأفعال الناس تصبح مع الزمن ضرورة اجتماعية، كما أنها تلقائية ولا تصدر عن أي سلطة معينة تصنعها وتنفذها وتسهر عليها وإنما دعامتها قبول الناس لها، كالاحتفال بالأعياد والمواسم... في حين أن التقاليد هي العادات المتوارثة التي يقلد فيها الخلف السلف، وترتبط غالباً بالاعتقادات الدينية، وهي طرائق لسلوك مستقلة في وجودها عن الفرد، بل تفرض نفسها عليه بحيث يتقبلها الإنسان ويمارسها لتحقيق الاندماج التام في المجتمع.

والإنسان في غالب الأحيان مغلوب على أمره أمام العادات والتقاليد ولا يستطيع التصرف حيالها برفضها رغم عدم وجود أي سلطة رسمية تفرضها عليه، وإنما تدفعه إلى ممارستها سلطة المجتمع القائمة على قبول الناس لها. فالعادات والتقاليد تتفاوت درجاتها في المجتمع إذ هناك التقاليد العائلية والتقاليد القبلية ثم التقاليد الاجتماعية في المجتمعات المدنية بمختلف درجات تطورها.

مع الإشارة إلى أن أغلب المجتمعات العربية تكون التقاليد فيها أقوى من الدين ذاته، إذ يتم تجاوز تعاليم الدين فيها من أجل الخضوع للتقاليد، وقد تتحول بعض التقاليد فيها إلى جزء من الدين، مما ولد فيها أنواعاً مختلفةً من الإسلام، بحيث نجد الإسلام الباكستاني وإسلام جزيرة العرب (السعودية)، والإسلام المشرقي والشمال إفريقي، والإسلام الشيعي والسني...، ونلاحظ هذه الفروقات لدى الجاليات الإسلامية في البلاد الأوربية والأميركيتين، فالأساس الذي يجمعها جميعاً هو الشعائر

لكنها تختلف في التقاليد الدينية.

هذه التقاليد الدينية لها علاقة بتأثر هؤلاء بمبدأ الآبائية الذي تحدثنا عنه سابقاً في سلطة الوالدين الوارد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤). فالآبائية هي اعتقاد الصواب المطلق في اجتهاد الآباء وآرائهم لحد يبلغ القداسة، بحيث يفضي اتباعهم وتقليدهم إلى الجمود، مع رفض ومهاجمة كل محاولات التجديد ودعوات مراجعة تراث الآباء ونقده. هذه الظاهرة القديمة قدم الزمان وتتابع العصور كانت على رأس قائمة الأمور التي كُلِّف الرسل والأنبياء بمهمة التصدي لها، وهي ظاهرة لا تزال عائقاً أمام كل من سار على هداهم وتلمّس خطاهم من المجددين المصلحين، فما من نبي أو رسول إلا وحاربه قومه بحجة أنه جاء بغير ما ألفوه من قول أو عمل، ومخافة أن يفسد عليهم ميراث آبائهم. وقد تعددت الآيات والشواهد في التنزيل الحكيم التي تصور هذا التدافع بين دعوة الإصلاح وقوى الآبائية، منها قوله تعالى:

- ﴿وكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا من قَبْلِكَ فِي قَرْيَة مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّة وإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ * قَالَ أَوَ لَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: ٤٣-٤٤)،

- ﴿قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاء فِي الأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٧٨).

لقد تم ذم هذا المبدأ في الآيتين السابقتين، لأنه يبعث على الاختلافات الوهمية بمهاجمة كل من يحاول انتقاده، بحيث يتحول التعصب في بعض الأحيان إلى مأساة عندما يحمل طابع العنف والصراع الدموي بين المتعصبين فيما بينهم. لهذا فإننا نجد المصابين بمرض "الآبائية" يقدمونه على الحقيقة لأنه يتحكم تماماً في عقولهم ويسيطر عليها. ذلك أن العقل العربي المتشبع بهذا المبدأ يصبح سجيناً له بحيث يصبح همه الوحيد منصبّاً في الحفاظ على صورته في المجتمع (Image)، حتى تصبح هي التي تحدد سلوكه فيه، ويصبح هاجسه الوحيد هو عدم تشويهها بأي وسيلة كانت حتى أنه قد ينجر لتصرفات وسلوكات مخالفة تماماً للمنطق كي يحافظ على صورته التي يقبله بها المجتمع، ونجد ذلك واضحاً في العبارات التي تتردد لدى مختلف الشعوب العربية

لكنها تحمل نفس الثقافة كما هو الحال في سورية عند قولهم: "شو بدُّن يحكوا علينا الناس"، أو كقولهم في مصر: "أودّي وشي من الناس فين". إن هذه الصورة (Image) تتحول إلى التمثال الذي يصنعه كل فرد لنفسه في مجتمعه ويربط علاقته بأفراده من خلاله بحيث يرفض رفضاً مطلقاً تغييرها أو حتى نقدها من قبل الآخر مهما كان. ولهذا فإنه يجب على العقل العربي أن يحطم هذا التمثال الذي يسجن نفسه داخله ويتحرر من فكر "الآبائية" بعاداتها وتقاليدها حتى يستطيع الخروج إلى فضاء التفكير الرحب ويكتسب حريته العقلية المسلوبة منه كي يتمكن من الشعور بطعم حلاوة التحرر والثقة أكثر في نفسه.

٣- سلطة المعرفة

للمعرفة مكانتها المميزة في المجتمع، هذه المكانة تسمو كلما كان المجتمع متطوراً معرفياً. فالمجتمع المتطور فكرياً هو فقط من يقدر قيمة المعرفة حق تقدير لأنه يدرك تمام الإدراك أنها وسيلة تطوره وتقدمه، فقوة المعرفة تكمن في ارتفاع مستوى التعليم للأشياء والظواهر الاجتماعية كمّاً وكيفاً. هذه المكانة التي تكتسبها المعرفة تمنحها سلطة في المجتمع ذات علاقة طردية مع مكانتها، إذ كلّما علت مكانتها في المجتمع زادت سلطتها فيه، وصار لها نفوذٌ معرفي قوي لكنه لا يقوم على الإكراه بل على الإقناع والاقتناع، ذلك لأن هذه السلطة تقوم على تقديم الحجة والدليل العلمي لإقناع الطرف الآخر بالفاعلية الإيجابية لها والقيمة المضافة لأي معلومة في حياة الأفراد في المجتمع. ونحن هنا لا نقصد المعرفة الواسعة التي تحدث عنها الفلاسفة وخاضوا فيها كثيراً من حيث موضوعيتها أو ذاتيتها، ولكننا نتحدث عن المعرفة العلمية الموضوعية التي تنبني على حقائق علمية، أو ما يسمى اصطلاحاً بـ"العلم"، هذا العلم الذي تتحدث عنه الآية التالية في قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ﴾ (الرحمن: ٣٣)، فالنفاذ إلى الفضاء الخارجي لم يتم إلا بالعلم ولهذا سماه التنزيل الحكيم "سلطاناً" لأنه يملك سلطة تجعل من يكتسبها قادراً على تجاوز حدوده المادية الموضوعية واختراق الآفاق الكونية. لكن المعرفة أو "العلم" له أدواته التي يستطيع الإنسان بواسطتها بلوغ الآفاق المعرفية

التي يطمح إليها، وهذه الأدوات على نوعين:

١ – أدوات تحتاج إلى تواصل مباشر مع العالم الخارجي للحصول عليها: وفي مقدمتها الأدوات الفيزيولوجية وهي الحواس التي يمتلكها الإنسان والتي تسمح له بالحصول على المعارف مباشرةً من العالم الخارجي وعلى رأسها السمع والبصر. علماً أن هناك أدوات معرفة هي عبارة عن امتداد للحواس كالميكروسكوب والتلسكوب والرادار التي تعتبر امتداداً للعين، كما تعتبر السماعات والتلفزيون والهاتف امتداداً للأذن، فالسمع والبصر (الأذن والعين) من الحواس الرئيسية لأنها تحصل على ٩٥% من نسبة المعلومات الخارجية التي يحصل عليها الإنسان، وبالنظر إلى ذلك فإن فاقد السمع أو البصر أو الاثنين معاً يعتبر معاقاً، أما فاقد إحدى الحواس الأخرى كالشم والذوق فلا يعتبر معاقاً. ثم تأتي بعدها الأبجدية أو اللغة كوسيلة اتصال للحصول على المعرفة، وكذلك الكتب والمطبوعات التي يتمكن الإنسان من الحصول على المعرفة منها عند استعماله أداة اللغة. وهناك أيضاً أماكن تلقي المعرفة التي تمكّننا اللغة أيضاً من الحصول على المعرفة فيها وهي: الجامعات والمعاهد والمراكز...

٢ – كما هناك أدوات تمكن الإنسان من الحصول على المعرفة عن طريق الاتصال غير المباشر معها وتمثل وسائل الإعلام على اختلافها من: إذاعة، تلفزيون، أنترنت بما فيها من مواقع إلكترونية...

هذه الأدوات لها سلطة تختلف عن سلطة المعرفة نفسها ونظامها، فهذه الأدوات لها سلطة على المعرفة نفسها لهذا نقول: "المعرفة أسيرة أدواتها ونظامها". وبالتالي فإن أدوات المعرفة ونظامها تمتلك مفهوم الإكراه أحياناً. ومثال ذلك البصر كأداة معرفية لها سلطة على الإنسان، لأنك مثلاً إذا رأيت شخصاً ما تعرفه في دمشق وقال لك شخص آخر بعد دقائق إن هذا الشخص الأول موجود في لندن، فإنك ستكذّبه وتقول له: "رأيته بأم عيني منذ دقائق"، فهنا تصبح أداة المعرفة هي الفاصل.

علينا الإشارة هنا إلى أن السلطة المعرفية ذات علاقة وطيدة بسلطة الدولة بحيث نجد ذلك جلياً في قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل: ٢٠–٢١)، فقد هدد سليمان بذبح الهدهد لغيابه عن حضور الاجتماع الذي كان يعقده عادةً للنظر في

أمور مملكته ورعيته، شرط أن يأتيه بحجة بالغة تشفع له عنده، وكان أن جاءه الهدهد بخبر عن قوم سبأ. فرغم القدرة الخارقة التي وهبها الله لسليمان إلا أنه كان يجهل تماماً خبر هؤلاء القوم وملكتهم إلى أن جاءه به الهدهد، مما يبين أنه وإن كانت السلطة المعرفية لا تقوم على الإكراه إلا أن لها تأثيرها المعرفي والإعلامي على سلطة الدولة، فالعلاقة بينهما تنبني على أنّ السلطة المعرفية تنصاع لقانون الدولة لكنها تمدّها بالمعلومات لمساعدتها على سنّ التشريعات والقوانين لمساعدتها على ضبط المجتمع وتنظيم الحياة به وضمان الأمن والاستقرار لأفراده، بحيث تؤثر السلطة المعرفية (المخابرات) على سلطة الدولة بمقدار ونوع المعلومات التي تمدها بها.

وبناءً عليه توجد مؤسسات تقوم بهذه المهمة وهي مؤسسات الجامعات والبحث العالمي التي تمارس فيها عملية اكتساب المعرفة وصناعتها، أي أن الجامعات ومؤسسات البحث العلمي هدفها الأساسي صناعة المعرفة وفي هذا تكمن قوتها وتأثيرها على سلطة الدولة، ومن ثمّ على المجتمع. ثم تأتي بعدها مهمتها الثانية والمتمثلة في تعليم الناس وتأهيلهم. لهذا نجد أن الجامعات في الدول المتطورة لها سلطة أدبية على المجتمع وعلى الدولة، وقوتها تكمن في تقديمها للاكتشافات والبيانات والاستنتاجات في مختلف العلوم. غير أن مهمة إنتاج المعرفة غائبة تماماً في المؤسسات العلمية في العالم العربي والإسلامي، ويعود ذلك إلى عدة أسباب من أهمها تخلي هذه المؤسسات عن دورها كمؤسسات منتجة للمعرفة واكتفائها بدور نشر المعرفة، وثاني هذه الأسباب وأهمها خضوعها التام لسلطة الدولة وتماهيها مع قوانينها ولو كانت مناقضة لما توصلت إليه البحوث والمكتشفات والدراسات العلمية. لهذا يجب أن يدرك العقل العربي مهام سلطة الدولة، ويعرف جيداً أين تتوقف حدودها في المجتمع حتى يتمكن من الإفلات من قبضتها، ويصبح قادراً على إنتاج المعرفة. لأننا نراه حالياً عاجزاً تماماً عن إنتاجها، فقد أنتج العالم العربي في القرن العشرين حوالي ٣٠٠٠ شاعر لكنه أخفق تماماً في إنتاج المعرفة والفرق واضح بين الاثنين فالشعر لا يعيبه الترادف ولا القياس بينما المعرفة يعيبها هذان الأمران كثيراً لأنها تبنى على الدقة في المعطيات والمعلومات. لكننا نعلم أن الترادف والقياس من مورثات المنظومة التراثية التي توجد بينها وبين الدولة علاقة حماية متبادلة، بحيث أن الدولة تحمي هذه المنظومة التي بدورها تصوغ الشرعية الدينية

لسلطة الدولة في العالم العربي. وهذه المنظومة التراثية هي التي تمنع العقل العربي من إنتاج المعرفة لأنها تضعه في إطار معرفي محدد وتمنعه من الخروج عنه بحجة القدسية الدينية لهذا الإطار وبالمقابل تطلب من الدولة حماية هذا الإطار وفرضه على العقل العربي. وبالتالي فإن العقل العربي لن يتمكن أبداً من إنتاج المعرفة ما لم يتمرد على الاثنين معاً: سلطة الدولة وسلطة المنظومة الدينية التراثية.

٤- سلطة الدولة

ذكرنا أن الحاكمية الإلهية لا تحتاج إلى سلطة تفرضها على الناس وإنما تحتاج إلى تنظيم من قبل سلطة الدولة لتماشيها مع متطلبات كل عصر. فسلطة الدولة في المجتمع لا يحق لها التدخل في الجانب الديني للأشخاص من باب احترام حرياتهم الشخصية، وإذا تدخلت فإنما يكون ذلك من أجل السهر على تسهيل عملية ممارسة أفراد المجتمع للشعائر الدينية في الدولة كتنظيم المساجد والكنائس والكنس. أما الجانب القيمي الإنساني للأفراد فلا يحق لها أن تمارس سلطتها عليهم بإجبارهم على اتباع معتقد معين أو إجبارهم على بر الوالدين... وغيرها من القيم؛ وإنما ينحصر دورها في مساعدتهم على التعامل بالقيم الإنسانية بينهم وفق فطرتهم التي خلقوا عليها أي باحترام القانون الطبيعي الذي يفرضه العقل، لتوفير حياة أفضل لهم بتهيئة ظروف ملائمة تمكنهم من إبراز فطرتهم في سلوكهم في المجتمع، كتقنين الدولة لمسألة بر الوالدين بمنح إعانات مالية في حال وجود عجز مادي أو تسهيل عملية إلحاقهم بدور العجزة إن كانت هذه رغبتهم. فسلطة الدولة في مهمتها هذه إنما تساعد أفراد المجتمع على الانقياد للحاكمية الإلهية بتسهيل الطريق لهم لاحترام محرمات الله وعدم اقترافها لأن الفطرة (super—ego) تنفر منها وبمعنى آخر العقل السليم يرفضها.

وهكذا فإن سلطة أي دولة لا يحق لها التدخل في العلاقة الدينية التي يقيمها الفرد مع خالقه سواء من جهة ممارسة الشعائر أو من جهة التحلي بسلوك إنساني راقٍ يجسد فطرته الإنسانية، إذ لا يحق له التقنين بتحليل محرماته عز وجل كما لا يحق له إضافة محرمات إلى قائمة هذه المحرمات التي عدّها وحصرها في التنزيل الحكيم. أضف إلى ذلك أنه لا يحق له أن يجبر الفرد على الامتثال للحاكمية الإلهية أو أن يمنعه عن ذلك.

فامتثال الإنسان للحاكمية الإلهية يتمظهر في سلوكه في المجتمع من خلال علاقاته مع الآخرين حسبما يمليه عليه ضميره الإنساني (conscience) بكل حرية لأن هذه الحاكمية تتماشى مع ما يمليه عليه التفكير الإنساني المنبثق من صميم القانون الطبيعي وقواعده. وهذه الطريقة في التفكير لها علاقة بموضوع التربية السلوكية في المجتمع، وتنطلق من الأسرة التي يرجع إليها الدور الأساسي في تعليم الأولاد الالتزام الاختياري بالقيم الإنسانية، وتدريب ضميرهم الإنساني (conscience) على العمل على التوفيق بين جانبهم الحيواني (ID) وبين جانبهم العقلاني (super-ego) أي على إخضاع ممارستهم لحقوقهم الطبيعية إلى قواعد العقل السليم التي تمليها عليهم فطرتهم للوصول إلى مرحلة الرشد وهي مرحلة الاعتدال بكل حرية ودون إكراه من أي طرف. ويمكن لسلطة الدولة أن تساهم في هذه العملية التربوية بفتح مراكز التعليم لمختلف الأطوار العمرية وهيكلتها وتقنينها لحسن سيرها. ويحق لهذه السلطة تشريع قانون عقوبات في حال تسبب سلوك بعض أفراد المجتمع نتيجة عدم التزامهم بالقيم الإنسانية بأضرار وتعدي على حريات باقي أفراد المجتمع لأن المهمة الأساسية لسلطة الدولة في المجتمع تتمثل في الحفاظ على استقراره وتوفير الأمان والطمأنينة لكل أفراده. أما الأمر بالنسبة للجانب الشعائري في المجتمع فإن مهمة هذه السلطة تنحصر في تسهيل مهمة المؤسسات الاجتماعية التطوعية في عملية بناء دور العبادة من مساجد وكنائس وكنس مع السهر على حسن سيرها لتوفير الجو الملائم للأفراد لأداء شعائرهم بكل طمأنينة. بينما في الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) والحاكمية الإنسانية فإن دور سلطة الدولة فيهما يجب أن يكون قوياً جداً لضبط المجتمع وتنظيمه من خلال التشريعات التي تسنّها الدولة سواء بالنسبة لممارسة الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) المتمثلة في ضبط المنهيات بالسماح بها أو منعها حسبما يتماشى مع متطلبات المجتمع وحاجاته وظروفه، أو بالنسبة لممارسة الحاكمية الإنسانية من خلال تقييد الحلال وإطلاقه لتنظيم المجتمع بغرض ضمان حرية فردية وأمان واستقرار لكل الأفراد فيه.

فالفرد في المجتمع، وبواسطة التشريعات التي تسنّ فيه من قبل الدولة من تنظيم لممارسة القيم (المحرمات) وضبط للمنهيات بمنعها أو السماح بها وتقييد للحلال وإطلاقه، يستطيع أن يمارس حقه الطبيعي (ID) أي يستطيع إشباع الجانب الحيواني

فيه من غرائز وشهوات لكن تحت قيادة الفطرة (super-ego) أو بمعنى آخر بتعقل وفق ما تقتضيه قوانين العقل السليم، بحيث تتم هذه العملية عن طريق الضمير الإنساني (conscience) الذي يسمح للإنسان بالاختيار بحرية في ممارسة حياته بالطريقة التي يرتضيها لنفسه دون أن يتعدى على حريات الآخرين، لأن ضميره يسمح له بعدم فقدان السيطرة على نفسه فلا يضر بالآخرين من أفراد مجتمعه في عملية سعيه لإشباع حاجاته الحيوانية. وهذا هو مبرر سن القوانين الوضعية التي لها علاقة بضبط المحرمات والمنهيات وتقييد الحلال وإطلاقه لتجنب الفوضى والاضطراب في المجتمع. وهذا ما قام به الرسول الأعظم (ص) لضبط مجتمعه من أربعة عشر قرناً باجتهاده من مقام النبوة لتقييد الحلال وإطلاقه، والذي وجبت فيه الطاعة المنفصلة لمن عاصره فقط لأن هذا الاجتهاد بما فيه من تقييد وإطلاق لا علاقة له بالدين.

بناءً على ما تقدم، فإنه ينبغي على أفراد المجتمع طاعة سلطة الدولة بالتقيد بالقوانين والتشريعات التي تسنّها لحماية ممارسة وتنظيم القيم الإنسانية لأن لها علاقة مباشرة بالحاكمية الإلهية (المحرمات) كتنظيم دور العجزة وغيرها... أو المتعلقة بالقوانين ذات العلاقة بالحاكمية (الإلهية – الإنسانية) بالسماح بممارسة المنهيات أو منعها كقانون التنصّت ودخول بيوت الآخرين وغيرها...، أو فيما يتعلق بالحاكمية الإنسانية في القوانين التي تسنّها لتقييد الحلال أو إطلاقه كقانون الأحوال الشخصية من زواج، طلاق، نفقة، وكالقانون التجاري وغيرها من القوانين...

وتتمثل طاعة سلطة الدولة في هذه القوانين جميعاً في التقيّد بتشريعاتها من أجل مساعدتها على ضبط المجتمع وتنظيمه، لأن طاعة سلطتها لا تكون لذاتها أو للرموز السياسية التي تمثلها في المجتمع وإنما تتمثل بطاعة القانون السائد فيه لضمان استقرار المجتمع ورقيه، بحيث يتنازل أفراد المجتمع عن جزء من حريتهم مقابل ضمانات أخرى تضمنها لهم السلطة من أجل العيش الكريم. علماً أن لسلطة الدولة الحق في إخضاع أفراد المجتمع لهذه القوانين بالإكراه، لأن الإكراه ظاهرة طبيعية وضرورية في بناء الدولة لارتباطه بالسلطة، وحيثما وجدت السلطة وجد الإكراه. وسلطة الدولة تكتمل ضمن علاقة اجتماعية مميزة بين الدولة والشعب وهي علاقة تراتبية ضمن ثنائية (القيادة – الخضوع)، والمجتمعات التي لا تتحقق فيها هذه العلاقة هي

مجتمعات لا سلطوية. وهنالك اعتقاد راسخ لدى الفلاسفة والمفكرين بأن سلطة الدولة تتجسد وفق علاقة يمكن اختزالها في نهاية الأمر إلى علاقة إكراه وإلزام، فكارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣م) ولينين (١٨٧٠–١٩٢٤م) ونيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠م) وماكس فيبر (١٨٦٤–١٩٢٠م) كلهم يتفقون على أن سلطة الدولة إنما هي احتكار الاستعمال الشرعي للإكراه، وبذلك يرون أن حقيقة وجود الدولة تكمن في الإكراه الملازم لسلطتها التي من خلالها تفرض قوانينها على أفراد المجتمع ولو بالإكراه، وبالتالي لا يمكن تصور وجودها دون هذا المرتكز الأساسي "الإكراه"، بحيث يرى ماكس فيبر أن الدولة هي سلطة الناس على الناس، وتقوم على أساس أدوات "الإكراه المشروع"[١].

من هذا المنطلق نرى ضرورة حد سلطة الدولة لحريات الأفراد فيها لأن الإكراه هو وسيلة السلطة لضبط المجتمع وتنظيمه، هذه الوسيلة هي الضامن لديمومة الدولة واستقرار المجتمع، لهذا فإن السلطة والإكراه ظاهرتان متلازمتان في أي مجتمع، والحديث عن سلطة بدون أداة إكراه هراء لا معنى له. فالسلطة عليها أن تمارس سلطتها على أفراد المجتمع بالإكراه لإلزامهم بالتقيد بالقوانين التي تضعها عندما يتطلب الأمر ذلك، سواء فيما يتعلق بضبط دور العبادة وتنظيمها أو في تنظيم القيم الإنسانية (المحرمات) كتنظيم دور العجزة وقانون العقوبات الإجرامية... أو في السماح بالمنهيات أو منعها كقانون دخول البيوت دون أهلها...، أو فيما يتعلق بتقييد الحلال وإطلاقه كقانون الأحوال الشخصية، حتى يحصل جميع أفراد المجتمع على حقوقهم دون أن يضر بعضهم ببعض بالتجاوز على حقوق بعضهم. فكما أن السلطة ضرورية في بناء أي دولة، فإن ممارسة هذه الأخيرة للإكراه ضرورية أيضاً كي تضمن حقوق كل فرد في المجتمع، دون أن يتعارض ذلك مع الدين. والجدول التالي يوضح مهام كل من الدين والسلطة دون أن يوجد أي تعارض بينهما:

---

١ هيفرو محمد علي ديركي، مقال بعنوان "العنف ضد المتصوفة في التاريخ العربي"، مجلة فكر، العدد ١١٣، ص ٣٩.

الدين	الدولة (السلطة)
١ – يتدخل في حياة الإنسان الشخصية بملء إرادته	١ – لا تتدخل في حياة الإنسان الشخصية
٢ – لا يقيد الحلال وإنما تركه للناس	٢ – تُنظم الحلال بتقييده وإطلاقه
٣ – لا يملك أداة الإكراه	٣ – تملك أداة الإكراه
٤ – يعتمد على سلطة الضمير فقط (القبول الطوعي البحت) لأنه يحرّم ويأمر وينهى ولا يمنع	٤ – تعتمد على سلطة الإكراه لأنها تأمر وتنهى وتمنع ولا تحرّم
٥ – يُوجه الناس طوعاً إلى السعادة في الدارين، الدنيا والآخرة	٥ – تحافظ على سعادة وكرامة وأمن وحريات الناس في الدنيا فقط

إن السلطة التي تستطيع أن تحقق هذا التوازن في مجتمعها بممارسة سلطتها عليه لتنظيمه وضمان حقوق جميع أفراده دون تمييز تستحق أن تسمى **سلطة الضبط** التي تنحصر مهمتها في تحقيق الاستقرار في المجتمع وضمان حياة أفضل لأفراده مع عدم التدخل في حرياتهم الشخصية وقناعاتهم الفردية أو الجماعية، لأن السلطة في أي دولة تحتاج إلى قناعة الأفراد بها للانقياد لها، إذ مثلما يقبل الإنسان بالانقياد الطوعي للدين ينبغي أن يقبل بالانقياد الطوعي لسلطة دولته ويأتي ذلك عند قناعته بها وبقوانينها. وتعدّ هذه الصورة المثالية لسلطة الدولة في المجتمع، وهي الصورة التي يتوق الجميع إلى تحقيقها لكنها تبقى مثالية جداً ولا يمكنها أن تتحق كليةً في أرض الواقع، لهذا فإن النظام الديمقراطي يعتبر أقل الأنظمة سوءاً وأقربها إلى سلطة الضبط لأن الفرد في الدولة الديمقراطية لا يشعر بوجود الأجهزة الأمنية رغم حضورها القوي في المجتمع لأنها جزء من الدولة وتسعى للحفاظ على ضبط المجتمع وليس قمعه.

تمارس هذه السلطة من خلال أفراد مسؤولين يمارسونها لضبط المجتمع، وبما أنهم هم أيضا بشر ولهم جانبهم الحيواني الغرائزي (ID) وجانبهم العقلاني (super-ego)،

فبالتالي عندما يتفقون على تحقيق العدالة في المجتمع بممارسة سلطة الضبط فيه ينشأ مجتمع راقٍ ومتطور، أما إذا كانت لديهم أيديولوجيا معينة (دينية، شيوعية...) ومصالح خاصة بحيث يسعون إلى تحقيقها، هنا سيلجأون إلى التعسف في ممارسة العنف بتطبيق سلطة القمع ضد أفراد مجتمعهم لإخضاعهم للقوانين التعسفية التي يفرضونها عليهم بالقوة لضمان استمرارية بقاء دولتهم. وعندما تصل ممارسة العنف إلى أقصى حالاتها وأبشع صورها تسمى هذه السلطة **سلطة الطغيان** التي تحول "الإكراه" إلى "عنف" لا يرحم، تمارسه على أفراد المجتمع لإحكام قبضتها عليهم بالقوة. وعليه فإنه يوجد أنواع عديدة من السلطات تتفاوت حالتها حسب طريقة ممارستها للضبط أو الطغيان.

لقد عرفت الإنسانية أنواعاً عديدة من السلطة الطاغية عبر تاريخها، تحت تسميات متعددة وبناءً على أيديولوجيات مختلفة من أبرزها الأيديولوجية الدينية أو ما سمي "السلطة الدينية" التي فرضت نفسها على المجتمعات من منظور ديني في العديد من الدول عبر مختلف مراحل تاريخ الإنسانية، ومارست العنف بمختلف أشكاله لقهر الناس باسم الدين. هذه السلطة الدينية قدمت نفسها كممثل وحيد ووكيل شرعي لله وللقدرة الإلهية. فالدولة ذات السلطة الدينية تسعى إلى أن تحل محل الله تعالى، وتحول البشر من الإيمان بالله إلى الإيمان بسلطتها، وهذا هو الطغيان بعينه لأن في هذه الحالة يتحقق الكفر بالله والإيمان بالطاغوت. ولكي تستغل الناس تماماً تبقي على الدين كرصيد تلجأ إليه لتكسب منه شرعيتها، وتسكت به الأصوات المنتفضة ضدها في المجتمع. وتحت شعار الحرص الكاذب على الدين كانت تُسفك الدماء ويمارس العنف بأقصى درجاته وشتى أنواعه. وقد عرفت أوربا المسيحية في القرون الوسطى أشكالاً لهذا العنف كما أوضحناه سالفاً، وهذا ما دفع بالفلاسفة إلى إلغاء الدين تماماً من كل نظرياتهم المتعلقة بالعقد الاجتماعي والعلاقات السياسية فيه والدعوة إلى دولة علمانية بالمفهوم الأوربي.

وعرف التاريخ الإسلامي الأمر نفسه، بحيث مرت عبره أشكال متعددة من هذا العنف تحت سيف الدولة الدينية، فكانت لكل دولة مرت فيه ثقافتها وأيديولوجيتها الخاصة بها، وحاولت أن تجعل أفراد مجتمعها على نمط واحد، واعتبرت كل خروج على هذا النمط بمثابة عصيان وكفر بالله لأنه كان يؤدي إلى تهديد الدولة وانهيار كيانها. لهذا كانت تلجأ هذه الدول إلى ممارسة سلطة القمع على هذا الخروج منذ

بدايته كما رأينا مع الخوارج، وتعمد إلى حصر مصادر ثقافتها وعقيدتها وجعلها في يدها، وفي يد أنصارها من الفقهاء، ورفض كل ثقافة وافدة عن طريق غير طريقها. وقد مثل الفقهاء والقضاة وأهل الفتوى في الدولة الإسلامية النصير الأول والأكبر لسلطتها (سلطة الدولة) والمصدر الحصري والرسمي لثقافتها، ووصلت العلاقة التي تجمع بين الفقهاء والسلطة إلى حد التماهي في غالب الأحيان، لأن هذه الأخيرة قد وجدت في الفقهاء والقضاة المشرعين لها والداعم الأكبر لسلطتها من خلال الفتاوى التي يصدرونها لتتمكن هذه الدول من إحكام سيطرتها على العامة. أما هؤلاء الفقهاء فقد وجدوا بدورهم في دوام هذه الدول دواماً لمصالحهم، فقدموا لها الشرعية التي تحتاج إليها لضمان ديمومتها تحت غطاء ما يسمى "طاعة الأمراء" وعدم جواز الخروج عليهم[١] مقابل ضمان مناصبهم ومصالحهم. فأي دولة ذات سلطة دينية كالجمهورية الإيرانية حالياً والتي تعتبر خير نموذج معاصر عن الدولة الدينية، أو دولة ذات سلطة أيديولوجية كالشيوعية سابقاً، تعدّ فكرها فقط هو الصحيح، وهي وحدها المالكة للحقيقة دون سواها، لأن هذه الدولة بسلطتها القمعية مهما كانت – دينية أو أيديولوجية – إنما تسعى إلى تحقيق نمطيتها الفكرية الخاصة التي تضمن من خلالها ديمومتها. فالسلطة الطاغية لها سلطة قمعية وهي دولة أمنية تدار بالتعليمات والتوجيهات، بحيث يصبح الممنوع فيها واجب الاحترام وهو الأساس، وعلى أفراد المجتمع أن يدركوا جيداً ما هو الممنوع وما هو المسموح. أما الدولة المدنية التي تقوم على سلطة الضبط فتدار بالقانون وفيها المسموح هو الأساس وعلى المواطن أن يستعلم عن الممنوع. ولهذا علينا البحث في أنواع الطغيان لنتقرب جيداً من معنى الطاغوت ومفهوم الدولة الطاغية وكيفية ممارستها لسلطتها القمعية حتى نتمكن من التمييز بين الدولة الطاغية والدولة المدنية.

١ هيفرو محمد علي ديركي، مقال بعنوان "العنف ضد المتصوفة في التاريخ العربي" ص ٣٩–٤٠.

الفصل الثاني

الطغيان

تمهيد

قال تعالى:

- ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾ (الرعد: ١١)،

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٥٣)،

آيتان تبينان أن هناك قانوناً ربانياً سارياً مفاده أن التغيير يبدأ من الناس أولاً، ويكون نابعاً من إرادتهم. فإذا كان هذا التغيير نحو الأسوأ فإن السوء حاصل لا مردّ له، وإذا كان نحو الأحسن فالحسن آتٍ لا مردّ له. وإذا كان هناك مجموعة من الناس في وضع حسن، وساء وضعهم، فهذا يعني أن هذا التغير حصل منهم لأن بداية تغير الوضع جاءت بسببهم. فالقانون الرباني فاعل فيهم، أي أن الحكمة التي تعمل في كل المجتمعات تقوم على أساس "أنّ الله يساعد الذين يساعدون أنفسهم". أما إذا كانوا مؤمنين فلهم زيادة، كما في قوله تعالى: ﴿...إِن تَكُونُواْ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا

لاَ يَرْجُونَ...﴾ (النساء: ١٠٤)، ذلك أن قوانين الوجود تنطبق على المؤمن والكافر على حدٍّ سواء، بما فيها من أسباب النصر أو الهزيمة فهي نفسها مطواعة لكلٍّ من المؤمن والكافر، لكن زيادة المؤمن تتمثل في أن رجاءه يختلف عن رجاء الكافر لأن المؤمن يرجو من مسعاه مرضاة الله، ومن هنا ينطلق الفعل الأول وهو التغيير في النفس، ولكن ما هو هذا التغيير؟ هل نقصد به الزيادة من مجالس الصلاة على النبي (ص)، والزيادة في قراءة الصلاة النارية والصلاة الأمية؟ أم نقصد به الزيادة في قيام الليل والنوافل، والمداومة على صيام كل من الاثنين والخميس؟ أم نقصد به إطلاق اللحى وحف الشوارب، وزيادة الموالد وحلقات الذكر وتلاوة آي الذكر الحكيم على الأموات، وفرض الحجاب على النساء جميعاً، وتلاوة الأوراد والأذكار صباح مساء؟

إن الإسلام، ومنذ بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، لم يعانِ يوماً من أزمة في أداء الشعائر؛ فالمصلون بالملايين، والصائمون بالملايين، وعدد المساجد في ازدياد مطرد في كل أنحاء العالم الإسلامي، والأماكن المقدسة على سعتها لا تتسع للحجاج الوافدين إليها من كل حدب وصوب لكثرتهم. لكننا مع ذلك نلاحظ أن هذه الشعائر التي لم نعانِ أي أزمة فيها، في ظل أي نظام كان سواء طاغياً أو غير طاغٍ، وطنياً أو أجنبياً مستعمراً، هي التي يتم التركيز عليها صباح مساء، في كل الدول الإسلامية خاصةً من قبل أنظمتها السياسية لإبداء حرصهم على التمسك بالدين الإسلامي وضمان استمراريته؟؟؟، وبالمقابل يتم – بشكل كامل – إسقاط أطروحة التطور الفكري كعمود فقري للتوحيد وأهم عنصر لاستمرارية الدين، لأن التطور هو المحور الأساسي الذي تدور حوله رسالات الرسل ودعوات الأنبياء، ويتضح ذلك من خلال مفهومه اللغوي – حسب **معجم مقاييس اللغة** –: "الطاء والواو والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنىً واحد، وهو الامتداد في شيءٍ من مكانٍ أو زمان". من هذا التعريف يتضح لنا أن تطور الشيء هو خضوعه لعملية امتداد، على اختلاف مدلولاتها، إذ قد تكون ذات مدلول مادي أو معنوي، لكنها في صميم الأمر عبارة عن إجراء تغير على الشيء حتى يتطور. وبالتالي فإن التطور لا يتحقق إلا إذا طرأ تغير يؤدي إليه. فالتغير هو – حسبما جاء في **معجم مقاييس اللغة** – من أصل (غير) وهو: "الغين والياء والراء أصلانِ صحيحان، يدلُّ أحدُهما على صلاحٍ وإصلاحٍ ومنفعة، والآخر على

اختلاف شيئين". وبالنظر إلى أصليه نجد أنهما يؤديان إلى نفس النتيجة بحيث أن التغير إذا لم يؤدِّ إلى الأحسن أي "الصلاح" لا نطلق عليه اسم التطور، والتطور عبارة عن اختلاف بين الحالتين السابقة والحالية للوضع. انطلاقاً من هذا الأساس يمكننا القول إن التغير الذي يؤدي إلى التطور في المجتمعات يجب أن يبدأ بالنفس باعتبار الإنسان هو العامل الأساسي لتحقيق تطور المجتمعات. وعملية تغيير النفس لتطويرها تنطلق من تغيير طريقة تفكيرها نحو الأصلح، لأن التفكير الإنساني هو صانع التطور الحضاري ومبدعه، لكن هذا التطور يجب أن يتماشى مع تقدم المستوى المعرفي للإنسان. لهذا يجب على الإنسان أن يحرص على تطور مستواه المعرفي لتحقيق التطور الحضاري الذي جاءت كل الرسالات للدعوة إليه. غير أنه قد توجد الكثير من المعيقات التي تحيط بالإنسان في مجتمعه وتمنعه من تغيير طريقة تفكيره وتطوير مستواه المعرفي وبالتالي تمنعه من تحقيق التطور الحضاري. وهذه المعيقات التي تقف في وجهه وتسدّ عنه منافذ التطور بحشره في زوايا معرفية معينة تختلف حسب اختلاف نوعها لكنها تدور جلها في دائرة الطغيان، ولهذا سنقوم بشرحها جلياً حتى نفهم كيف يمكن لها أن تمنع الإنسان عن التطور، وبالتالي

وتمنعه من الوصول إلى آفاق معرفية وحضارية متطورة، ومن ثمّ تجعله عبداً لها لأنها تجعله خاضعاً لشروطها ومسلوب الإرادة دون أي رغبة في الفكاك منها.

أولاً- الطغيان العقائدي

الطغيان العقائدي هو القناعة بأن أعمال الإنسان ورزقه وعمره مكتوبة عليه منذ الأزل، وهذا ما يجب أن نرفضه جذرياً. ذلك لأن الله سبحانه عز وجل لم يكتب على زيد منذ الأزل أن يكون غنياً، وعلى عمرو أن يكون فقيراً، ولكن يوجد في علم الله منذ الأزل الغنى والفقر كضدين، أما من هو الغني ومن هو الفقير، فهذا غير مكتوب على أحد، بل هي إرادة الإنسان التي تعمل ضمن قوانين رب العالمين، والتي تجعل الغني غنياً والفقير فقيراً. أي أن الإنسان لا يستطيع أن يخلق فعلاً غير موجود في الطبيعة أو في بنيته، لكنه يختار بوعي أفعاله الموجودة في بنيته وفي الطبيعة، ويستثمرها بالطريق التي يشاء بكامل

حريته. وأي نظام سياسي يجب أن ينبني على مساعدة الإنسان في اختيار مستقبله.

فالخير والشر موجودان في متناول إرادة الإنسان، يتجسدان في الهدف من هذه الأفعال المسخرة له بمقدار معرفته لها، بغض النظر عن نتيجة الهدف خيراً أم شراً. وهنا يكمن العدل الإلهي المطلق في الخلق، فكل الأفعال في الطبيعة وفي بنية الإنسان مطواعة للإنسان للخير والشر على حدٍّ سواء، فهي ليست مطواعة بذاتها في الخير، ممتنعة بذاتها عن الشر، وإنما الإنسان نفسه هو الذي يسخّرها لهذا أو ذاك، بواسطة ضميره الإنساني (consience). وهنا نرى الفرق الكبير بين أم الكتاب وبين القرآن، فالقرآن يخبرنا عن قوانين الوجود الموضوعي، وأم الكتاب تبين لنا ماذا نفعل، وكيف نتوجه إلى الخير ونتجنب الشر باعتبارهما صفتين ذاتيتين متضادتين. فالخير والشر ليسا ذاتين مستقلتين عن الإنسان ولا توجدان خارج دائرته، بل هما فعلان مرتبطان بعمل الإنسان الواعي، لذا قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨). وقد ذكرنا سالفاً أن مهمة الضمير الإنساني (conscience) تكمن في جعل الإنسان قادراً على الموازنة بين الجانب الحيواني فيه (ID) والجانب العقلاني فيه (super-ego)، أي أن الضمير يسمح للإنسان بالحصول على حقوقه الطبيعية بكل عقلانية ودون التعدي على حقوق الآخرين، فيختار بكل طواعية إما طريق الخير باتباع القيم الإنسانية والانقياد للدين أو الفطرة بكل رضا، أو اتباع طريق الشر بالسعي لتحقيق شهواته دون مراعاة للقيم الإنسانية وبإيذاء الآخرين لو اضطر إلى ذلك لتحقيق مراده، فيتجرد من كل عقلانيته وينقاد لحيوانيته البهيمية اللاواعية.

لكن علينا هنا أن نوضح مرة أخرى الفرق بين اللوح المحفوظ والإمام المبين، وكيف جاء القرآن منهما معاً، وكيف نميّز آيات اللوح المحفوظ، التي حوت القوانين العامة الناظمة للوجود وقوانين التاريخ، وبين آيات الإمام المبين التي حوت أحداث الطبيعة الجزئية، وأحداث التاريخ، والتي تعمل ضمن قوانين اللوح المحفوظ ولا تناقضها.

فإذا أخذنا آيات القرآن وحاولنا تصنيفها ضمن هذا المبدأ نرى أن القرآن يحتوي على هذين النوعين، وهنا نميز بين آيات اللوح المحفوظ وآيات الإمام المبين. وندرج أمثلة من الآيات المغلقة في القرآن التي هي ليست مناط التصريف الإنساني بل هي للقراءة والعلم فقط:- (أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ

الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٠)،- (وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (الأنبياء: ٣١)،- (وَجَعَلْنَا السَّمَاء سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٢)،- (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣)،- (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٤)،- (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥).

نلاحظ أن هذه الآيات جاءت كلها مغلقةً لا يمكن الدخول إليها والتصرف بها، فيها قوانين عامة ناظمة للوجود، جاءت للمعرفة فقط، وليست مناط تصريف، لكنها مناط إيمان وهداية. ونختم هذه الأمثلة بمثالين من آيات قوانين التاريخ المغلقة:- (وَإِن مَّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ (الإسراء: ٥٨)،- (وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (الحج: ٤٨).

ونلاحظ أن هاتين الآيتين ومثيلاتها ناظمة للتاريخ الإنساني، وهي للعلم فقط، وليست مناط التصريف الإنساني.

لنأخذ الآن مثالاً على الآيات المفتوحة في القرآن التي هي من الإمام المبين، ومناط التصريف الإنساني، أي أن الإنسان يستطيع أن يتدخل فيها سلباً أو إيجاباً، في قوله تعالى:- (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (فاطر: ٨)،- (وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (فاطر: ١١).

فالنشور في الآية الأولى قانون مغلق من اللوح المحفوظ، والبعث حق لا يمكن التدخل به، والله تعالى يقربه من الفهم الإنساني بهذه الصور من القوانين المتمثلة بالسحاب والأمطار وتكثيفها وتفجيرها وإنزالها في مناطق محددة. والموت كالنشور والبعث حق وقانون مغلق لا يمكن الدخول إليه والتصرف به، ورد في قوله تعالى (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ (آل عمران: ١٨٥). لكن تدخل الإنسان ممكن بطول الأعمار وقصرها عن طريق الطب، وتخفيض عدد الوفيات مع تقدم المعرفة في حقول الصحة

العامة، إلا أن الموت بذاته يبقى محتوماً.

ونتقل إلى القصص القرآني بما فيه القصص المحمدي لنرى أن كل آياته مفتوحة، فقد أرسل الله موسى وهارون إلى فرعون فقال سبحانه: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه: ٤٤). ونحن الآن يمكن أن نقتدي بموسى ونقول للآخرين قولاً ليّناً، أي بإمكاننا الدخول إليها للتصرف وفقها للعبرة فقط ولا يوجد فيها أي تشريع، لأن القصص القرآني جاء للعبرة والاعتبار كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١). ومنه كذلك القصص المحمدي كما في قوله تعالى: ﴿...وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ (التوبة: ٢٥)، فالعبرة التي نستقيها من هذه الآية تكمن في أنه في حال نشوب حرب بين فريقين، فإن الفريق الذي يعتدّ بكثرته ويعجب بها بحيث يستهين بقوة العدو قد يصاب بالهزيمة، ونحن يمكننا أن نستفيد من مضمون الآية بعدم الاستهانة بالعدو مهما كانت قوتنا وعتادنا.

استناداً إلى ما سبق يمكننا أن ندرك أن الأحداث الإنسانية التاريخية أحداث مفتوحة وليست مغلقة، لذا علينا أن نعلم أن الله لم يكتب الحكم لمعاوية منذ الأزل، ولم يكتب الهزيمة على علي منذ الأزل، ولم يكتب أن يحكم المماليك مصر ويذلّوا شعبها بالفقر حتى يأكل الجيف، ولم يمانع في أن يحكم القذافي ليبيا ٤٢ سنة ويقهر شعبها، ولم يمانع في أن يزال القذافي ويقتل على أيدي الثوار. فالقوانين الموضوعية الظرفية والاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان ويختار موقفه وسلوكه ضمنها بملء حريته هي مناط الثواب والعقاب. وهنا يبرز أمران هامان هما:

١ - كيف نفهم سورة المسد على ضوء ما ذكرنا آنفاً، فقد نزلت السورة كاملةً بحق عم النبي صلى الله عليه وسلم أبي لهب وامرأته أم جميل، ويقول البعض لو أن أبا لهب أعلن إسلامه لكذبت هذه السورة، وعليه فكل شيء مكتوب من الأزل!! وهنا نقع في مغالطة موضوعية كبيرة، وهي أن هذه السورة نزلت بعد إعلان أبي لهب وزوجه الكفر، وليس الشرك، لأنهم كانوا مشركين بالأصل، فكفروا بالإضافة لشركهم باتخاذ مواقف علنية عدائية متطرفة شديدة التطرف ضد النبي صلى الله عليه وسلم، ولما وصل

أبو لهب، ضمن الظروف التي أعلن فيها مواقفه المتطرفة، إلى نقطة اللاعودة نزلت هذه السورة. فالله سبحانه وتعالى يأمرنا في هذه السورة بعدم التطرف في المواقف، لأن التطرف يوصل الإنسان إلى نقطة اللاعودة. هذه هي العبرة التي نستخلصها من سورة المسد، فالنموذج فيها هو أبو لهب، وقد يحصل ذلك عند كثير من المتطرفين. إن سورة المسد تعطينا درساً كبيراً في عدم اتخاذ المواقف المتطرفة بحيث نحشر أنفسنا في زاوية لا حيلة لنا بالخروج منها والرجوع عنها.

٢ - وضع علم الله في غير محله، والقول إن العلم صفة إخبار وليس صفة تأثير، أي سبق في علم الله منذ الأزل أن معاوية سيستلم الحكم وليس علياً، وهذه كانت حجة بني أمية في استلام السلطة بالقوة وجعلها وراثة بالقهر، وأن الصحابة ستتقاتل في معركتي الجمل وصفين، وأن الحجاج سيرجم الكعبة بالمنجنيق... وهذا كله غير صحيح. إذ سيصبح الله في هذه الحالة عالماً غير مريد، وسيبدو وكأنه قد خلق كل شيء وبرمجه منذ الأزل، ثم ترك الكون ينفذ هذه البرامج دون أن يتدخل في ذلك أبداً، وإنما أخبرنا به فقط، أي كأن الله خلق الوجود وأدار له ظهره وتركه، لأن كل شيء معلوم مسبقاً، وهذا غير صحيح، لأننا في هذه الحالة نشبّه الله بالعالم العاجز - حاشاه تعالى - لأن العلم يولد القوة لا العجز. أي أننا نشبّه الله بعالم نووي كامل العلم، يخبرنا بكل شيء عن الذرة، ولا يستثمر هذه المعلومات لا للخير ولا للشر، لتبقى مجرد معلومات. ففي هذه الحالة يصبح الإنسان ذا قدرة تفوق قدرة الله، لأنه وظف معلوماته المتواضعة، واستثمر قوانين الطبيعة المعلومة لديه وطوّعها لمصلحته خيراً أو شراً. فكيف الخروج من هذا المأزق؟

الخروج يكمن في أن نفهم أننا قد وضعنا في علم الله ما هو داخل تحت بند إذنه ومشيئته، فوقعنا في الخطأ التالي: إذا سبق في علم الله منذ الأزل أن تضرب أمريكا قنبلة ذرية على اليابان عام (١٩٤٥م) وتقتل حوالي مئة ألف شخص من مختلف الأعمار في لحظة واحدة، فلا يجب علينا أن نحتج على ذلك، لأن احتجاجنا عليه سيكون كما لو أننا نضع الله سبحانه في خانة الجهل، وحرصنا على كمال علم الله وعدم وضعه في خانة الجهل يجعلنا نقبل بكل حادثة حدثت، وأن حدوثها هو الاحتمال الوحيد لتتطابق مع علم الله الأزلي، مما يوقعنا في خانة الجبرية دون أن ندري، ثم نلجأ بعدها إلى اللف والدوران. وإننا بهذا الإلغاء أيضاً نلغي دعاء الإنسان لله واستجابة الله للدعاء،

ونلغي الحرية الإنسانية شئنا أم أبينا، مقابل حرصنا على علم الله الكامل الأزلي بالشكل الذي يطرح علينا. علماً أن كمال المعرفة لله سبحانه لا يحتاج إلى تزكيتنا، والمشكلة أن مشيئة الله الأزلية هي في وجود الأضداد بشكل مطلق في الأفعال وفي السلوك الإنساني، وسيان في علم الله إن آمن زيد وكفر عمرو أو العكس. فإذا كان ثمة مئات الاحتمالات أمام زيد لعمل ما، ومئات الاحتمالات أمام عمرو، فهذه الاحتمالات متكافئة في علم الله، والله لا يعلم احتمالاً أكثر مما يعلم احتمالاً آخر أو أقل، لذا فالله لا يخضع لعنصر المباغتة والمفاجأة والتمني إذ ثمة في كل لحظة تطابق كامل بين أحداث الوجود الكوني والوجود الإنساني وبين علم الله.

وكما ذكرنا في كتبنا سابقاً **فإن كمال المعرفة هو التطابق الكامل بين الفكر والوجود وأحداثه.** وإرادة الله سبحانه وتعالى تتجلىّ في أن يكون هناك ملايين الاحتمالات في السلوك الإنساني تقوم كلها على الأضداد، وتستوي وتتكافأ كلها في علمه، وأن إرادة الإنسان، ضمن الظروف التي يعيشها، هي التي تحدد أحد الاحتمالات الممكنة، والله يسجّل عليه ذلك ويجازيه به، ومنها يظهر مفهوم الخطأ والصواب والمعصية والطاعة.

هنا نلاحظ كيف خلطنا بين علم الله وإرادته، ونزعنا ما هو داخل تحت بند إرادته ووضعناه تحت بند علمه، فوقعنا في الجبرية بأقسى أنواعها، وزرعنا الانهزامية في منطلقنا العقائدي، وجعلنا كل شيء على عاتق الله. وكان الأجدر عوضاً عن قولنا: "لا حركة ولا سكون... إلا بأمره تكون" أن نقول: "الحركة والسكون معاً وبشكل مطلق ومتكافئ تكون بإرادة الله"، وليس حركة عمرو وسكون زيد، فإذا تحرك عمرو وسكن زيد فقد اختار عمرو الحركة بنفسه واختار زيد السكون بنفسه، وعليه يكون الثواب والعقاب والمسؤولية. من هنا قلنا إن اليقين في قوانين الكليات حتمي، وإن اليقين في قوانين الجزئيات احتمالي، فالثواب والعقاب مرتبطان بكثرة الاحتمالات، أي عندما ينحصر عدد الاحتمالات الممكنة إلى احتمال واحد فهنا نقع في حالة الضرورة أو الإكراه، وبالتالي يصبح هو الاحتمال الوحيد أمام الإنسان فيضطر إليه اضطراراً مما يلغي حالة الثواب والعقاب، إذ مع الضرورة لا ثواب ولا عقاب دنيوي أو أخروي، لأن الثواب والعقاب مرتبطان بالاختيار عند كثرة الاحتمالات وتحمّل نتيجة الاختيار.

إن أول ما يجب علينا تغييره في أنفسنا هو قناعتنا بأن الله لم يكتب الشقاء والسعادة،

والغنى والفقر، وطول العمر وقصره على أحد أبداً منذ الأزل، بل وضع النواميس العامة التي من خلالها يتصرف الناس بملء إرادتهم وحرياتهم، وفي هذا يقع الثواب والعقاب والمسؤولية، وقناعتنا بأن الاحتمال الواحد إكراه، ولو تحقق هذا الاحتمال الواحد في علم الله الأزلي بلحظة معينة لإنسان ما لأصبح هذا الإنسان مجبراً بالضرورة، ولكان ذلك نقصاناً في معرفة الله، فإذا وضعنا هذا في قناعاتنا، وأن هناك حساباً، وأن ما يقع من ظلم واضطهاد ليس مكتوباً منذ الأزل، وأن الذي يضطهدنا ويستعمرنا قد فعل ذلك بإرادة شخصية منه، وأن الظلم والعدل متكافئان في علم الله تماماً، نستطيع أن نتغلب على ما في أنفسنا من عقد، وأن نحاسب الآخرين، وأن لا ندع أحداً يقوم باضطهادنا وتجويعنا وقصف أعمارنا وإذلالنا.

لقد لعب هذا النوع من الطغيان العقائدي، الذي تم ترسيخه ابتداءً من العصر الأموي، دوراً هاماً في تهميش الناس على صعيد سياسة الدولة وسلطتها، وما زال يلعب الدور نفسه، في العالمين العربي والإسلامي، بترسيخ القناعات الجبرية في أذهان الناس وضمائرهم، على أنها جزء من العقيدة الإسلامية، بتحويلهم إلى مطاوعين لكل سلطة مهما كانت طاغيةً، وجعلهم يربطون كل ما يحدث من طغيان عليهم بإرادة الله. وما المآسي التي سطرها تاريخنا، ومواقف الناس السلبية اتجاهها، إلا إحدى نتائج هذا الطغيان. لكنّ بذور التمرد على هذا الطغيان قد ظهرت مع ثورات الربيع العربي بتمرد الشعوب العربية على المعتقد الذي كان سائداً من أن ظلم الحكام وجورهم قدر محتم يجب الخضوع والاستسلام له مع الصبر عليه. فما حدث في هذه الثورات دليل على أن تغيير الوضع في المجتمعات الإنسانية لا يمكن له أن يحدث إلا بتغيير طريقة تفكير الإنسان العربي بتطوير اعتقاداته كي يتمكن هو بنفسه من تغيير الأوضاع المحيطة به إلى الأحسن بالتمرد على المعتقدات البالية التي حجّرت العقل العربي وسجنته في قوقعه عقائدية مدة طويلة من الزمن، لبناء مجتمعات حضارية متطورة. وإذا أغفلت الحركات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة هذه المسألة الجوهرية فإن ذلك سيكون سبب فشلها وتحولها إلى حركات ومؤسسات طغيانية.

ثانياً- الطغيان الفكري

النوع الثاني من الطغيان هو الطغيان الفكري، الذي بدأ بعصر التدوين، واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي على يد الغزالي وابن عربي. ففي عصر التدوين بالقرن الثاني الهجري تم تأطير الإسلام ضمن أطر محصورة زماناً ومكاناً، ما زالت مطبقةً إلى يومنا هذا، وتم خلاله تعريف السنّة، ووضع أصول للفقه، وأصول للغة العربية، ضمن مقاييس نابعة من المستوى المعرفي الذي كان سائداً يومها، من قبل أناس كانوا محكومين بالنظم المعرفية السائدة في وقتهم. وبما أن الله مطلق، وما عداه نسبي، فكل ما تم وضعه من أطر تم تدوينها في كتب التراث إنما جاءت نتيجة تفاعل الناس مع التنزيل الحكيم، وهي بحكم ذلك منسوبة إلى مستوى القرن الثاني الهجري ولا يمكن تطبيقها على ما بعده من القرون. غير أن المنظومة الفكرية التراثية ظلت حبيسة هذه الأطر، بحيث أن أكبر كارثة أوقعنا فيها فقهاؤها هو اعتبار الاجتهادات التي تمّت ممارستها لتنظيم المجتمع بتقييد الحلال وإطلاقه من قبل النبي (ص) وصحابته من بعده تعدّ جزءاً لا يتجزأ من الدين وإعطاؤها الطابع الأبدي، فحصروا جهودهم فيما بعد في البحث في الممكنات العقلية التي يمكن استنباطها ضمن هذه الأطر والنظم حتى يومنا هذا، إلى أن تم استنفاذها. حتى أننا نسمع بين الحين والآخر أصواتاً تنادي: "افتحوا باب الاجتهاد!!؟"، ونحن نرد عليهم بأن باب الاجتهاد لم يغلق أصلاً حتى نطالب بفتحه، ومجامع الفقه الإسلامي مشرعة الأبواب ولا أحد يمنعها من الاجتهاد، لكنّ إمكانية الاجتهاد ضمن الأطر التي رُسّخت منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين قد استنفذت، ولم يعد الاجتهاد ضمنها ممكناً إلا إذا تم تجاوزها والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للتشريع الإسلامي. لكن ذلك غير ممكن طالما أن منظروا المنظومة التراثية قد أغلقوا هذه الأطر تماماً، وحكموا بعدم جواز الخروج عنها أو تجاوزها بحجة ما ينسبونه إلى النبي صلى الله عليه وسلم في قوله عن خير الناس وخير الأمم وخير القرون[1]. وكأن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم وقرّر، وما كان له أن يفعل، بأنه بعد القرن الثالث هجري لن يوجد أناس قادرون على الفهم، وأن

١ رواه مسلم (رقم ٢٥٣٣) والبخاري (رقم ٣٤٥١).

تطور التاريخ والمعارف الإنسانية سيقف عند هذا القرن، وأن علينا اليوم أن ننظر إلى أنفسنا نظرةً دونية عند المقارنة بالسلف، ونقتنع بأننا لا يمكن لنا مهما فعلنا الوصول إلى مستواهم، وأن التاريخ وقانون التاريخ يسير إلى الوراء لا إلى الأمام، وأننا أمام إما نقل الحاضر إلى الماضي أو جر الماضي إلى الحاضر، ولا يوجد أي مستقبل في كليهما، وأن ازدهار الفكر محصور بهذه القرون الثلاثة، أما بعدها فالعاقل هو المقلد!!؟ وأكبر مثال على ذلك مؤسسة الأزهر في مصر، إذ أنّ عدد سكان مصر عندما قدم إليها الشافعي لم يزد على مليوني نسمة، والآن عدد سكانها يزيد على ٨٥ مليوناً، والأزهر نفسه مقتنع كمؤسسة أنه لا يمكن لشخص أو مؤسسة، مهما كانت، أن تتجاوز الشافعي، وهذا ما يجعلها مؤسسةً عاجزةً عن إنتاج أي معرفة أو اقتراح أي أسس جديدة للتشريع تراعي تغيرات ظروف المجتمعات ومستوياتها المعرفية.

وكأن عشرات الآيات الواردة في التنزيل الحكيم التي تحدثت عن الذين يعقلون والذين يتفكرون هي مخصوصة بأهل تلك القرون، أما نحن... فلا عقل لدينا ولا فكر إلا التقليد. ونحن نقول إن هذا الحديث بالذات، وهو من أحاديث الآحاد، بالشكل الذي يرد به في كتب الحديث، يناقض العمود الفقري للعقيدة الإسلامية، ولقوانين التاريخ في القصص القرآني، التي تشير كلها إلى تقدم المعارف والتشريع، لا إلى تخلفها، ويناقض حديث "مثل أمتي مثل المطر، لا يدري أوّله خير أم آخره"[١]. وقد كنّا في كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة** بيّنا عدم صحة متن هذا الحديث حتى وإن صحّ سنده، وأنه يمكن انتقاد السنة ورفضها إذا تعارضت مع التنزيل الحكيم ومعطيات العقل السليم لأنها ليست وحياً ثانياً على عكس ما جاءت به المنظومة التراثية. والغريب في الأمر أن أول من قدّم أطروحة أن الرسول (ص) هو صاحب الوحيين هو الشافعي، مع اقتناعنا ببطلان صحتها كما بيّناه في كتابنا، لأن ذلك مناقض تماماً لما جاء به التنزيل الحكيم، كما أننا لم نسمع أحداً ممن عاصره (ص) قال بها!!! لأنه لو صحّ هذا الحديث فهذا يعني أنه يكذّب قول الله سبحانه: ﴿...وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ...﴾ (الأعراف: ١٨٨). فالنبي (ص) لم يخبر الغيب يوماً وهو في حياته، وانقطع عن الدنيا وأهلها من لحظة وفاته تماماً، و لم تعد له أي علاقة بكل ما

١ رواه النووي (٥٨٥٤).

حدث وما يحدث بعده، وعلاقة الحديث واضحة بارتباطها بأسباب سياسية واقتصادية وثقافية وعقائدية، لتجعل منه صلى الله عليه وسلم مرجعاً لتبرير كل هذه المواقف لأصحابها. لقد حصلت في هذه القرون الثلاثة معارك الجمل وصفين، وقتل الصحابة بعضهم البعض الآخر، وتمّ إلغاء الشورى من الإسلام، وترسيخ الطغيان السياسي، واستلام الحكم بالقوة، وتحويله إلى وراثة بالقهر، وترسيخ السلطة المطلقة للخليفة، وتمّ عصيان أمر النبي صلى الله عليه وسلم بعدم كتابة وتدوين أحاديثه، فإذا صحّ هذا الحديث إلى جانب ما ذكرنا فعلينا أن نقبل كلّ التخلف الذي نحن فيه، وعلى رأسه الطغيان السياسي وغياب الديموقراطية، وأن لا نطمح بأن يكون لنا في العالم دور نساهم فيه بصنع الحضارة والتقدم[1].

لهذا نقول إن من المستحيل عقلاً وواقعاً أن نقبل كل ما طرح في هذه القرون من أطر معرفية فكرية لأن الله سبحانه وتعالى لم يفوض أهل القرون الثلاثة بالتفكير بدلاً منا، فأعطاهم العقل والفكر وجرّدنا منهما، بحيث تم إعفاؤنا من كل مهمة عدا التقليد!!! وهذا هو النشاط الوحيد للعقل القياسي العاجز عن إنتاج المعرفة. فالله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يأمر الناس بأمر إلا إذا كانوا قادرين عليه، فقد أمرهم مثلاً بالصوم، وهذا يعني بالضرورة أنهم يستطيعون ذلك، بدليل أنه استثنى غير المستطيع؛ وأمرهم أيضاً بالسير في الأرض والنظر إلى نشأتها: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ...﴾ (العنكبوت: ٢٠)، ولو كان مستحيلاً أن يستطيع الناس من النظر في الأرض والسير فيها، ومعرفة بدء الخلق لما أمرهم بذلك. وجاء الأوربيون وطبّقوا هذه الآية، وما زالوا يعملون بها حتى اليوم، فتوصلوا بذلك إلى اختراع الكثير من التجهيزات التي ساعدتهم على المعرفة، وعلى استعمار الأرض وشعوب الأرض، أما نحن... فتركنا العمل بالآية، ونظرنا في كتب الأثر والسلف، وجعلناها حجتنا في بدء الخلق، وأرحنا أنفسنا من عناء البحث والنظر والسير في الأرض. ورغم أننا استُعمرنا، وصرنا سخرية الأمم، فما زلنا نصرّ حتى الآن على التمسك بما ورد في كتب السلف دون تمحيص، ضاربين بالآية عرض الحائط وكأنها لا تعنينا. لقد تم إسقاط هذا الطغيان الفكري، والنظرة الدونية للذات، على كل نواحي الحياة،

١ لمزيد من التفاصيل في الموضوع يمكن الاطلاع على كتابنا السنة الرسولية والسنة النبوية.

فالطالب يفوض أستاذه بالتفكير عنه، حتى غدا المنهج التربوي التعليمي من الناحية التربوية تقليداً أعمى تحت شعار الاحترام، ومن الناحية التعليمية تلقيناً من الأستاذ للطالب، وغدت الامتحانات ذاكرة حفظية، لا امتحانات فهم للمعلومات وتفاعل معها. مع إهمال أن أساس التعليم هو تعليم الإنسان كيف يفكر، وأن القادر على التفكير هو القادر على الإبداع. لقد أُصبنا بداء الكسل الفكري في ظل هذا النوع من الطغيان، فأصبحنا نفوّض الآخرين بالتفكير عنا ونأخذ ما يقولونه دون مناقشة، فالمهم عندنا من قال، وليس ماذا قال، لأن منظومتنا التراثية تنبني على الثقة (العنعنة) وليس على البينة.

ثالثاً– الطغيان المعرفي (العلمي)

النوع الثالث للطغيان هو الطغيان العلمي بشقيه: طغيان الموضوع والمنهج، وطغيان الأداة والنظام. فإذا أخذنا التنزيل الحكيم، من جانب طغيان الموضوع والمنهج، ونظرنا إلى عدد آيات الأحكام لوجدناها تشكل أقل نسبة في المجموع الإجمالي للتنزيل، ولرأينا أنها جاءت لكل الناس، دقيقة الدلالة، لكنها تُفهم حسب الأداة المستعملة في الفهم (الاجتهاد). فلننظر في الأمثلة التالية من الآيات:

١– ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦) (أم الكتاب–أحكام).

٢– ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٢–١٤) (قرآن– قوانين خلق).

٣– ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾

(الزمر: ٢١﴾ (قرآن– قوانين مياه ونبات).

ولننظر ماذا كتب المسلمون عن هذه الآيات المختلفة خلال أربعة عشر قرناً:

١– لقد كتبوا عن آية الوضوء كتباً بأكملها في صفحات طوال، رغم أنها من الأحكام المفروضة على كل ذي عشر سنوات.

٢– بينما لا نجد في كتب التراث كلها عن آيات خلق الإنسان، سوى بضع صفحات فيها كثير من الوهم العلمي، علماً أن أي عالم من علماء الأجنة، مؤمناً كان أو كافراً، يرى فيها صورةً كاملةً لتطور الجنين في رحم الأم، ويقبلها كحقيقة علمية موضوعية.

فإذا استعرضنا ما كتب حول هذا الموضوع في العالم خلال النصف الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين نجدها مجلدات ومجلدات، كل ما فيها ضروري ومفيد.

٣– أما آية الينابيع والزرع في سورة الزمر ففيها علمان من أكبر العلوم وأعقدها، هما علم المياه الجوفية (الهيدرولوجيا) وعلم أصل وتطور النبات (بوتاني)، لا يحوي التراث عنهما سوى القليل من الصفحات معظمها خطأ، ونرى عشرات المجلدات التي كتبت عن هذين العلمين في القرنين العشرين والواحد والعشرين وكلها ضرورية ومفيدة.

من هنا يتبين لنا نقطة التخلف التي نعاني منها، وهي أن كتب التراث استفاضت ببحث آيات الأحكام في مجلدات كثيرة، وكانت هزيلة في بحث مواضيع الكون والوجود والتاريخ في آيات القرآن، ونفهم في ضوء ذلك ما رمت إليه الآية في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (الفرقان: ٣٠).

لقد شمل وحي الله إلى رسوله الكريم آيات المواضيع كلها، الأحكام والتشريعات، والقرآن والقوانين، والتفصيل والوصف، وتوجهت كلها إلى الذين يعقلون والذين يتفكرون. وكانت نسبة آيات الأحكام (أم الكتاب) إلى مجمل التنزيل قليلة جداً كما قلنا، إذ أن التنزيل الحكيم يحوي أقل من مائة آية محكمة تمثل أم الكتاب (الكتاب المحكم) والباقي تفصيل الكتاب والقرآن. ومع ذلك كله نجد كتب الفقه واللغة والتفسير والحديث تنذر مجلداتها لهذا الجزء القليل من التنزيل الحكيم، تاركةً ما كان يجب أن تتصدى له من شرح للقرآن، والذي يحتاج إلى آلاف المجلدات. من هنا ترانا نقول مع القائلين إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة فقه ولغة وكلام، وليست حضارة علوم. والطريف

أن نسبة توزّع كتب العلوم والأدب والقانون في البلدان المتحضرة تتناسب مع بنية المصحف، فإذا أخذنا مكتبة الكونغرس الأمريكي مثلاً، وأحصينا الكتب الصادرة في أمريكا خلال مائة عام مضت، نرى أن نسبة الكتب العلمية، بما فيها التاريخ والفلسفة، تفوق كثيراً نسبة كتب التشريع والقانون والتربية والسياسة، أي أن نسبة مواضيع القرآن تفوق كثيراً مواضيع الأحكام.

هذه هي البنية السليمة التي تتطابق مع بنية التنزيل الحكيم في حجم المواضيع وتنوعها، فهناك توازن بين أبحاث أم الكتاب وأبحاث القرآن، وهذا التوازن لم يحصل في الحضارة العربية الإسلامية، ولم يصحح حتى الآن. فالمجلدات التي تهتم بأم الكتاب في الأحكام والتشريعات، بل ومعظمها في تنظيم الحلال فقط وهو ليس بدين أصلاً، موجودة بأضعاف أضعاف ما يكتب في القرآن وقوانين الخلق والوجود والطبيعة بمختلف علومها، وهذا يقف بنا أمام طغيان الموضوع والمنهج في الطغيان المعرفي. فإذا تخيلنا مجموعة من الناس تعيش في بلد ما، تعلمت من مشايخها وتراثها الصلاة، والوضوء والحج، والزكاة، والتقوى والزهد، لكنها لم تسمع دروساً في الفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك والطب، فستظن أنه لا يوجد علم إلا هذا الذي تلقته. وقد حصلت هذه الظاهرة فعلاً خلال قرون عديدة من عصور الانحطاط، إذ ترسّخ في أذهان الناس أن العلم هو ما سمعوه من أفواه المشايخ، وأن من يدرس هذا العلم اسمه عالم، فأطلق لقب العلماء على الذين يدرسون هذه المواضيع، ولم يطلقوه على غيرهم، لسبب هو أنه لا يوجد غيرهم، وبقيت هذه الحالة إلى يومنا هذا. فالعلماء هم علماء الصلاة والوضوء والحج، وعلماء هل التلفزيون حلال أم حرام؟ وفقهاء الفتوى (هذا حلال وهذا حرام)، أما اختصاصيوا الطب والفلك وسائر العلوم القرآنية الأخرى فلا يطلق عليهم هذا اللقب، للسبب التاريخي البحت الذي أسلفناه. وعندما تمر الأجيال المتعاقبة بهذه الحالة تصاب بداء الجهل المطبق، وتفقد ملكة المحاكمة العقلية وملكة التفكير، لأن العلوم تحتاج إلى فكر ومحاكمة عقلية ظلت مفقودة لعدة قرون، وخبا معها الفكر العربي الإسلامي ونام. وعندما بدأت العلوم تدخل إلى العالمين العربي والإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت علومنا وعلماؤنا (فقهاؤنا وفتاواهم) بالاحتجاج؟؟؟

ثمة نموذج نضعه بين يدي القارئ، هو كتاب **حاشية الطحطاوي في فقه أبي حنيفة النعمان** ليرى معنا كيف تعمل الممكنات العقلية في الفقه، حتى تصل إلى الحدّ المضحك واللامعقول، ورغم ذلك لم ننتبه إليه إلا في القرن العشرين، عندما غزت بقية العلوم الوطن العربي، وظهر التمرد. لكن التمرد وحده لا يكفي، بل يجب تقديم بديل للمنهج الذي وضع في القرن الثاني والثالث الهجريين، واستنفد حتى الآن. إن هذا النوع من الخلل يولد الجهل والطغيان المطلق، فالإنسان الذي يسمع فقط بما هو حلال وما هو حرام، علماً أن المحرمات لا تزيد على ١٤ محرماً، وما هو مسموح وما هو ممنوع والذي لا يعدّ أكثر من تنظيم للحلال بتقييده وإطلاقه، وهو أصلاً ليس بدين، تتولد لديه ملكة المسموح وغير المسموح، عوضاً عن ملكة المعقول واللامعقول، والموجود وغير الموجود. والجاهل لا يسأل لأنه لا يعرف أسباب تعاسته وتخلفه، فالإنسان يطلب الأشياء بحسب معرفته لها، فالذي لا يعرف شيئاً لا يطلبه. لهذا استمر سبات العرب والمسلمين قروناً عديدةً، إضافةً إلى فلسفة السبات التي صاغها الغزالي وابن عربي، بعد فقه السبات الذي أطّره الشافعي ورسّخه أحمد بن حنبل.

فإذا انعكس الخلل، أي اهتم المجتمع الإسلامي بمواضيع العلوم القرآنية وأهمل مواضيع التشريع والأحكام، فسيحصل ما حصل في الاتحاد السوفييتي. إذ حدث في عام (١٩١٧م) الانقلاب البولشفي، بحيث قاد الحزب الشيوعي هذا الانقلاب الدموي العنيف، وبعد أن كانت الشعوب التي تشكل الاتحاد السوفييتي شعوباً أميةً جاهلةً، تقدّم العلم، وفتحت الجامعات ومعاهد البحث العلمي، وحصلت قفزة هائلة في شتى حقول العلوم الكونية، لكن مقابل ذلك ثبتت أطر الدولة التي أسسها لينين على مبدأ الحزب الواحد وديكتاتورية البروليتاريا، وبنيت على قاعدة: "يمكنك أن تفعل أي شيء وكل شيء في سبيل الحفاظ على السلطة". وانطلاقاً من هذه القاعدة تمّ إلغاء أي مرجعية أخلاقية للسلطة وتحولت إلى سلطة طغيانية ثم تطورت إلى سلطة الحاكم الإله، وحوّلت الشعب إلى قطيع، حيث تم طرح شعار "الحزب هو شرف وضمير وعقل الشعب" وهذا يعني ضمنياً أن الشعب قطيع لا شرف ولا ضمير له، علماً أن هذين الأمرين ينعدمان فقط عند القطعان أما الإنسان فيملكهما بفضل إنسانيته التي وهبها الله له مع نفخ الروح فيه.

ومع تقدم الزمن تقدم الشعب السوفييتي في العلم، وزادت المعلوماتية عند الشعب،

وظلت بنية الدولة دون تطور يتناسب مع تطور وعي المواطن، وبقيت أطروحات الحزب الشيوعي في عام ١٩٨٧ هي نفس أطروحاته في عام (١٩١٧م)، وتخلفت الدولة السوفييتية في بنيتها الإدارية والحقوقية والقضائية، فقد كانت الصفة الإدارية فيها تقوم على أن الدولة تدار بالتعليمات لا بالقانون، والمسألة المتعلقة بمفهوم الحقوق ودراسة القانون وممارسته لا وجود لها أصلاً في تركيبتها الإدارية. إذ مع طبع ملايين الكتب العلمية في ظل الثورة العلمية، بقيت المنظومة الحقوقية والقضائية والإدارية في الدولة مبهمةً وغير محددة. ولا نرى كتباً في الحقوق والإدارة والقضاء والفلسفة في الاتحاد السوفييتي، إلا ما ندر، تتناسب مع القفزات العلمية في العلوم الأخرى. فمن الناحية الحقوقية كان غير معروف تماماً وغير محدّد كيف تدار الدولة، هل تدار بالقانون أم بالتعليمات الحزبية؟ ووصل الأمر إلى أنّ كل شيء ممنوع، عدا ما يسمح به الحزب والدولة، عوضاً عن أن يكون العكس. ومع تقدم العلوم تقدم وعي الشعب السوفييتي، ولاحظ الخلل في بنية الدولة وإدارتها، خاصةً بعد ثورة المعلوماتية الهائلة التي أحدثها الحاسوب، والقنوات الفضائية، وسرعة انتقال المعلومات، وأصبحت الدولة والسلطة خلف الناس تقود دولة منهارة، وغدت عثرة في وجه التطور، كل ذلك بسبب الإطار الذي وضعه لينين لبنية الدولة وقيادتها، وخاصةً إطار الحزب الواحد والدولة الشمولية وأسس السلطة والحفاظ عليها. فلينين بنى الدولة السوفييتية، وهذه اللينينية نفسها هي التي قضت على الدولة السوفييتية. والاتحاد السوفييتي كان دولة متقدمة علمياً، متخلفة إدارياً ودستورياً وقانونياً، لأنها تعتمد على العنف لإجبار الناس على لخضوع لسلطتها، فقد كانت سلطةً طاغيةً تحاول أن تجبر الناس على اتباع أيديولوجيتها بالقوة والعنف، مما أثر تأثيراً بالغاً على علاقة الناس بالسلطة، واقتربت من أن تكون دولة دينية علماً أن القائمين عليها هم ملحدون.

هذه الناحية بالذات لم يقع فيها النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أسّس الدولة العربية الإسلامية طبقاً لتطور مجتمعه آنذاك ومستواه المعرفي، بالاجتهاد لتنظيمه بتقييد الحلال وإطلاقه. وقراراته الصادرة عن اجتهاداته والتعليمات التي جاءته في القصص المحمدي إنما كانت ذات علاقة حصراً بمجتمعه لهذا لزمت فيها الطاعة المنفصلة له من أفراد مجتمعه فقط، ونحن غير ملزمين بها لأنها ليست من الدين، مع التأكيد على أنه (ص) التزم

بالمحرمات و لم يتجاوزها. أما الشعائر فلا علاقة لها باجتهاده (ص) لهذا يجب أن توضع خارج السياق التاريخي للدولة والمجتمع في أي عصر، ولا علاقة لها بالاجتهاد والتشريع. لكننا نجد، مع الأسف، أنه عندما جاء العصر الأموي تم ترسيخ جوانب التأطير الخاص بالمنظومة التراثية التي هيمنت على الأمة الإسلامية قروناً من الدهر، بحيث تمّ ترسيخ جانبه السياسي الطاغي الذي كان سائداً في هذا العصر، ثم جاء الشافعي ليرسّخ الجانب الفقهي.بما وضعه من أطروحات تخدم التأطير السياسي وتدعمه، وتحتقر العقل لأبعد الحدود حتى جعل مهمته القياس فقط وجعل من حياة عصر بأكمله نسخةً للقياس إلى قيام الساعة. ثم استحكم هذين الجانبين بترسيخ الجانب العقائدي والفلسفي على يد الأشعري والغزالي وابن عربي. وهكذا فإن الدولة التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم وتركها مفتوحة للحنيفية في كل زمان ومكان، قضى عليها معاوية والشافعي والأشعري والغزالي وابن عربي. وتجد الفقهاء اليوم، وهم يدافعون عن الإسلام الذي وصلنا، يدافعون عن هؤلاء، وعن الإسلام التاريخي الذي وضعوه، ولا يدافعون عن التنزيل الموحى إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا عن السنة الرسولية التي هي الأسوة اللازمة الاتباع والتي تجب فيها الطاعة المتصلة. أما السنة النبوية التي تمثل الاجتهاد الزماني والمكاني الذي مارسه في عصره لتنظيم مجتمعه فتجب فيها الطاعة المنفصلة فقط.

من الثابت تاريخياً أن الحضارة العربية الإسلامية كان لها تأثير كبير على صنع عصر النهضة في أوروبا، الذي بدأ من الناحية الشكلية عام (١٤٥٣م) بسقوط القسطنطينية. لكن قبل ذلك كان هنالك مخاض فكري عسير آذن ببداية هذا العصر. فقد بدأ هذا المخاض بنقل الفلسفة العربية الإسلامية إلى اللاتينية، بحيث كان ابن رشد (٥٢٥هـ/ ١١٢٦م - ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) هو الفيلسوف العربي الذي تم نقل كتبه إلى اللاتينية. ففعلت كتبه فعلها في الفكر الأوروبي، حتى اضطرت الكنيسة إلى منع كتبه عدة سنوات، ثم اضطرت بعد قيام توما الأكويني بالإصلاح الكنسي إلى تسمية تأثير فلسفة ابن رشد بـ"الرشدية اللاتينية". بينما أثر ابن سينا (٣٧٠هـ/ ٨٩٠م - ٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م)) على الفكر الأوروبي في الطب، بحيث تم تدريس قانونه في أوروبا مئات السنين. كما أثر ابن الهيثم (٣٥٤هـ/ ٩٦٥م- ٤٣٠هـ/ ١٠٤٠م) في الضوئيات والبصريات. لكن أين حضور كل هؤلاء في العقل العربي؟ لقد أُحرقت كتب ابن رشد في شوارع قرطبة على يد علمائها،

ومات في المنفى، و لم يبقَ في طول البلاد وعرضها من يستحضر ابن رشد في ذاكرته عند الكلام عن الإسلام، بل يستحضر عوضاً عنه حجة الإسلام الغزالي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م – ٥٠٥هـ/ ١١١١م) الذي نظر إلى الفلسفة نظرة محتقِرة، واتّهم الفلاسفة بالزندقة في كتابه **تهافت الفلاسفة**!!! فإذا كان حظ هؤلاء الأعلام، الذين أثروا على الفكر الأوروبي بإخراجه من الظلمات إلى النور، هو التهميش والرفض من الفكر العربي الإسلامي، فماذا كان تأثير الشافعي وأبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م – ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) والغزالي وابن عربي (٥٥٨هـ/ ١١٦٤م – ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) على الفكر الأوروبي؟ الجواب: لا شيء!! فهؤلاء لم يكن لهم أي حضور في الفكر الأوروبي لا في الماضي ولا في الحاضر، وهذا من حسن حظهم. فالفكر الأوروبي وإن كان قد تأثر تأثراً مباشراً بابن رشد وابن سينا وابن البيطار (١١٩٧ – ١٢٤٨م) وابن الهيثم وابن النفيس (١٢١٣ – ١٢٨٨م)...، ووقف بفضلهم على أبواب عصر نهضته، لكنه لم يبقَ عندهم بل تجاوزهم معرفياً ليصبحوا من منسياته في مسيرته التاريخية. لقد تجاوز الفكر الأوروبي ابن رشد بمراحل عديدة حتى كاد أن يصبح منسياً إلا من مؤرخي تاريخ الحضارة.

إذا كان الفكر الأوروبي قد استطاع أن يتجاوز هؤلاء الأعلام العرب والمسلمين الذين أثروا فيه في صنع حضارته، فهل استطعنا نحن أن نتجاوز الشافعي في أصول الفقه ونضع أصولاً جديدة؟ وهل استطعنا تجاوز البخاري ومسلم ووضع أسس أكثر علميةً في تنقيح الحديث النبوي؟ وهل استطعنا تجاوز حجة الإسلام الغزالي؟ وهل استطعنا تجاوز الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ابن عربي؟ وهل استطعنا تجاوز علماء الكلام المعتزلة والأشعرية معاً؟ وهل استطعنا تجاوز الطبري (٨٣٨ – ٩٢٣م) وابن كثير (١٣٠١ – ١٣٧٥م)؟ لقد حصل عكس ذلك، مع الأسف، فقد تمسكنا بهم أكثر من ذي قبل، وظننا أن المخرج والحل عندهم، وهنا تكمن مشكلة المشكلات وطامة الطامات!! إذ بدل أن يصبح هؤلاء من اهتمام مؤرخي الفقه وعلم الكلام والفلسفة وعلم الحديث، أصبحوا بما كتبوه عين الإسلام، وأصبحت كتبهم تقدم كما هي، في طباعات أنيقة بعشرات الآلاف إلى الناس لتعليمهم الإسلام، على أنها هي الإسلام!!؟.

ثمة نوعان من الفلسفة ومناهج التفكير: الأول، فلسفة الغروب أو فلسفة النوم، والثاني، فلسفة الشروق والفجر أو فلسفة الصحوة والعمل. فالغزالي ولد عام (١٠٥٨م)

وتوفي عام (١١١٣م)، أي أن احتلال الصليبيين لبيت المقدس الذي كان عام (١٠٩٩م) حصل وهو على قيد الحياة. بينما توفي ابن رشد عام (١١٩٨م) بعد معركة حطين عام (١١٨٧م)، وتوفي ابن عربي عام (١٢٤٠م)، فانظر كيف جاء ابن رشد في صحوة بين نومين!!

لقد عاصر ابن عربي ابن رشد في شبابه قبل أن يهاجر إلى المشرق، وظهر أتباع هؤلاء الثلاثة عندما كانت الحضارة العربية الإسلامية في غروب يتبعه نوم وسبات، وعندما كانت أوربا قد وصلت إلى مرحلة شروق الفجر بعد سبات طويل. لذا فليس بالأمر العجيب أن يصبح الغزالي حجة الإسلام، ويصبح ابن عربي شيخاً أكبر، بعد أن قدما للناس النائمين ما يصلح للأحلام السعيدة (ترك العقل والفلسفة... ترك الدنيا باسم الزهد والتصوف... جهاد النفس... حدثني قلبي عن ربي... التواكل... تفويض الآخر بالتفكير... تهميش الناس بشكل كامل نهائي وإبعادهم عن المجتمع والحكم والسلطة). لهذا كله لقي الغزالي وابن عربي إقبالاً شديداً من الناس، ووجوداً حاضراً في عقولهم حتى يومنا هذا. أما من الناحية الفقهية فكان أتباع المذاهب الأربعة يعملون في الممكنات العقلية (المبنية على المنطق الصوري) بما دوّنوه في كتب الفقه وحواشيها، حتى غدا الفقه اجتراراً للمعلومات المتوارثة في كتبهم لا أكثر.

فإذا كانت فلسفة ابن رشد، كما تدلنا قراءات التاريخ، فلسفة فجر وشروق تصلح لأناس يريدون أن يُعملوا العقل والمنطق والتفكير، فلماذا دخلت أوروبا ولاقت قبولاً عندها، و لم تلقَ قبولاً في العقل العربي؟ السبب في ذلك هو الشق الثاني من الطغيان العلمي، أي طغيان الأداة؛ فقد تمّ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري البدء بتدوين التاريخ العربي الإسلامي واللغة العربية، بما في ذلك العصر الجاهلي. وبدأت عملية استرجاع الذاكرة في كل شيء (عدا المصحف الذي جرى نسخه في عهد الخليفة عثمان بن عفان)، فتم استعمال أدوات استرجاع الذاكرة، كالتواتر الشفهي والرقاع الخطية المتناثرة، وفي مجال اللغة العربية تم الرجوع إلى البداوة، وتم تأطير اللغة على يد سيبويه. وبالمقارنة، يوجد في عصرنا الحاضر من أدوات استرجاع الذاكرة ما يقابل التواتر الخبري الشفهي كالصحافة والطباعة والكاسيت والفيديو والهاتف. ويمتاز عصرنا بسرعة انتشار الخبر والاتصالات (الطائرة، الهاتف، التلكس، الفاكس، الأنترنت

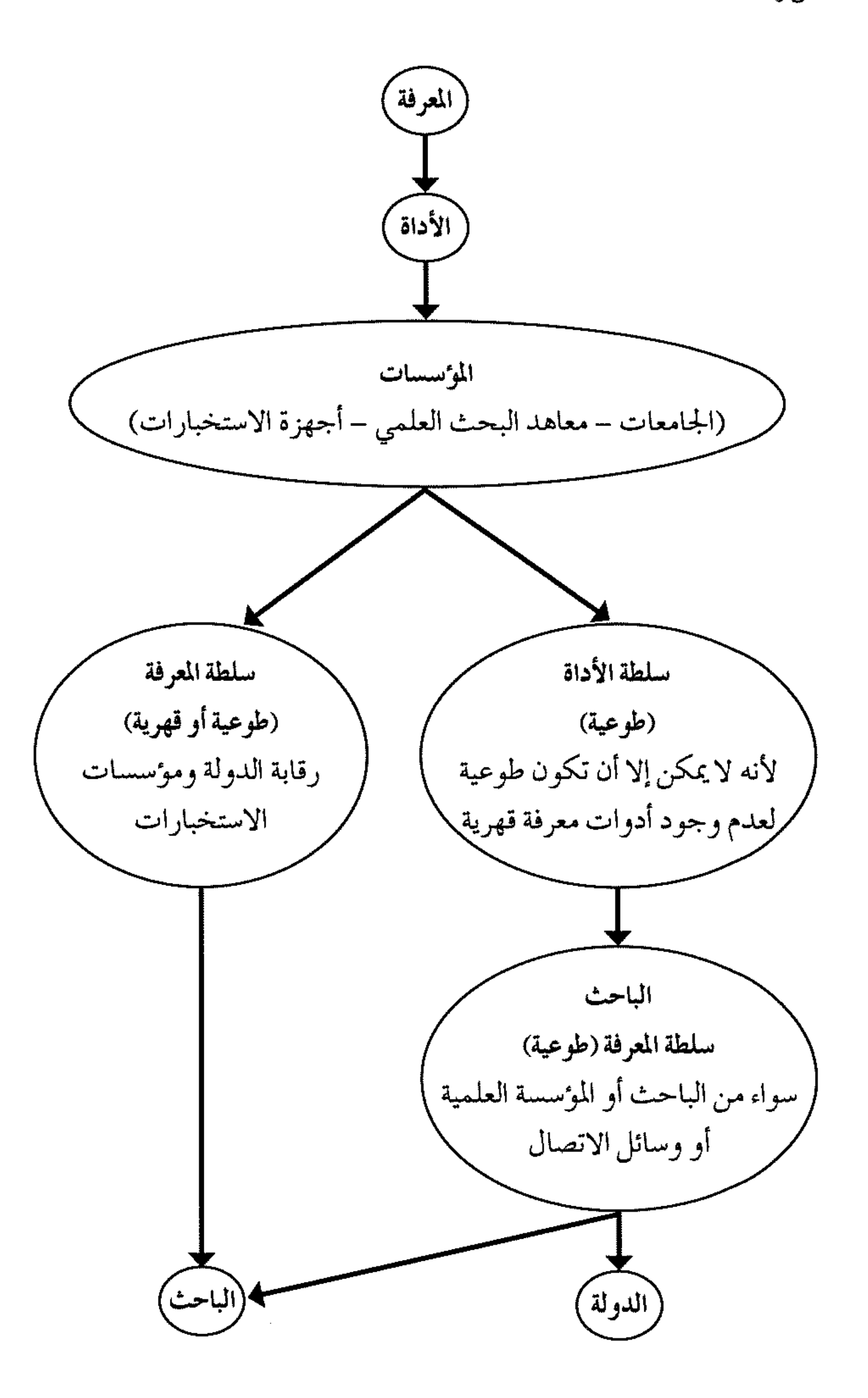
والبريد الألكتروني...). فإذا كانت السلطة في عصرنا تستطيع، مع الموقف الأيديولوجي لناقل الخبر، المناورة في الخبر والتأثير في صياغته، فما بالكم إذا كانت السلطة طاغيةً، والناقل متحيزاً، وأدوات استرجاع الذاكرة ضعيفةً؟[1]. لقد كان الناس أسرى السلطة الطاغية والموقف الأيديولوجي والأداة البدائية في استرجاع الذاكرة، وهذا ما أثر تأثيراً بالغ الخطورة على استرجاع الذاكرة، وعلى صياغة هذا الاسترجاع وتقديمه، خاصةً في الأحاديث النبوية. فمجرد معرفتنا بأن تدوين الأحاديث وكتابة الأخبار والتواريخ قد تمّا في عهد الطغيان السياسي تجعلنا نشك في حياد السلطة الطاغية التي تمّ التدوين في عهدها، ونضع إشارات استفهام كثيرة على الأحاديث النبوية المتعلقة بأمور الحكم.

لهذا نرى أننا بحاجة إلى إعادة تأصيل الأصول، وإعادة النظر في أدوات المعرفة المستعملة في القرن الثاني الهجري، واستعمال أدوات معرفية جديدة للقرن الواحد والعشرين، يمكن معها أن نؤسس أصول جديدة للفقه الإسلامي المعاصر. إن لهذه الأدوات الموروثة سلطةً كبيرةً علينا، فمن خلالها فهمنا الإسلام وأقمنا الأحكام، فإذا استعملنا أدوات جديدة لاستنباط المعرفة فسنحصل على تشريع إسلامي جديد، وهذا ما حاولنا تقديمه في هذا الكتاب، وليس على إسلام جديد، وهو أمر مشروع طالما أن الله أعطانا العقل.

انظر معي عزيزي القارئ إلى هذا الهرم (المعرفة – الأداة – السلطة) في المخطط التالي لتجد أن المعرفة أسيرة أدواتها، ومن هنا تأتي سلطة الأداة بالنسبة للباحث، أو ما يسمى المدرسة، وتأتي سلطة الباحث المباشرة على العامة الذين لا يعرفون الأدوات، كما تأتي سلطة الأداة من خلال المؤسسات، فالأزهر مثلاً كمؤسسة تمثل سلطة الأداة بالنسبة للباحث، وتمثل سلطة المعرفة بالنسبة للعامة، وسلطة التأثير على الدول وتأثير الدولة عليها مباشرة.

---

١ مع وجود الأنترنت والمواقع الاجتماعية ضعف تأثير السلطة وقدرتها على منع وصول الخبر للناس.


المعرفة
الأداة
المؤسسات
(الجامعات – معاهد البحث العلمي – أجهزة الاستخبارات)
سلطة الأداة
(طوعية)
لأنه لا يمكن إلا أن تكون طوعية
لعدم وجود أدوات معرفة قهرية
سلطة المعرفة
(طوعية أو قهرية)
رقابة الدولة ومؤسسات
الاستخبارات
الباحث
سلطة المعرفة (طوعية)
سواء من الباحث أو المؤسسة العلمية
أو وسائل الاتصال
الدولة
الباحث

هذه الحالة يجب أن تنتهي، بإحداث قطيعة معرفية مع أدوات استنباط المعرفة المستعملة سابقاً، وباستعمال أدوات جديدة. وهذه هي المعركة الكبرى التي على الأجيال القادمة أن تخوضها، لأن سر التقدم الفكري يكمن في هذه النقطة بالذات، أي في وجوب إدخال أدوات المعرفة المعاصرة في فهم الكتاب والقرآن، وتحديث أصول الفقه الإسلامي وطريقة تفكير العقل العربي، وهذا هدف يستحق التضحية من أجله.

إن علوم الحديث كلها ازدهرت وتأسست بعد الشافعي وليس قبله، أي ابتداءً من نهاية القرنين الثاني والثالث هجريين. فكان ذلك إيذاناً بانتصار النقل وقتل العقل حتى يومنا هذا، أي أن الفقه الموروث نشأ عن مبادئ الإسلام المطلقة، مضافاً إليها الأدوات المعرفية المستعملة في ذلك الوقت، متوافقاً مع السلطة الطاغية، فجاء هذا الفقه توفيقياً، أو – إن شئت – تلفيقياً[1]، ليوفق بين مبادئ الإسلام وطغيان السلطة القائمة، بحيث انتصرت مدرسة الحديث، وانهزمت مدرسة الرأي[2]، لأن فقهها وفتاويها جاءت متوافقة مع رغبات سلطة الدول التي تعاقبت على الحكم والتي كانت مقرة بالطغيان تحت شعار الشريعة. هذا الأمر الذي نجده في كل الدول الطاغية ذات التوجهات الأيديولوجية المختلفة سواء كانت دينية أو غيرها كالشيوعية، بحيث تمارس هذه الدول طغيانها المعرفي على العامة بإخضاعهم لإطار معرفي محدد ومنعهم من الخروج عليه أو تجاوزه لأن ذلك يهدد وجودها. وتستعمل في ذلك أجهزة مخابراتها لوضع المجتمع تحت المراقبة وإلزام أفراده باتباع منهج معرفي مسطّر من قبلها بالقهر، ومنعهم من الوصول إلى مصادر معرفة خارجة عن تلك التي وضعتها لهم، ومنعهم أيضاً من التجمع بعضهم مع البعض الآخر. فتتحول بذلك هذه الدول إلى دول أمنية تحكم قبضتها الحديدية على المجتمع فتحرم أفراده من أبسط حقوقهم المثلة في الحرية بكل أنواعها: المعرفية، الشخصية، الاجتماعية...، مما يولد ضغطاً كبيراً على المجتمع يؤدي في غالب الأحيان إلى الانفجار كما حدث في الاتحاد السوفييتي سابقاً وفي ثورات الربيع العربي مؤخراً، بفضل الثورة التكنولوجية والمعلوماتية التي حصلت في العالم نتيجة تطور وسائل الاتصال والمعلوماتية التي سمحت لأفراد المجتمعات العربية المتمردة بتجاوز النمط المعرفي الذي فرضته

١ لمزيد من التفاصيل انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**.

٢ علماً أن مدرسة الرأي لأبي حنيفة اعتمدت على المنطق الصوري فوقعت في الوهم وفي ما يسمى الحيل الشرعية.

عليهم سلطات دولهم، وسمحت لهم بالاتصال دون تجمع وتشكيل مجموعات. إن الفقزة المعلوماتية (المعرفية) التي حصلت في العالم سمحت لهذه الشعوب (تونس، ليبيا، مصر، اليمن، سورية) باستعمال الأنترنت والفيس بوك (مواقع التواصل الاجتماعي) لتمرير المعلومات وتسريبها بهدف تنظيم ثوراتها دون أن تتمكن أجهزة الدولة من السيطرة على ذلك. فقد تمكنت هذه الشعوب من تجاوز المستوى المعرفي للأجهزة الأمنية لدولها مما سمح بنجاح ثوراتها وإسقاط أنظمتها الطاغية التي كانت قائمة مدة من الدهر في بعض هذه الدول.

رابعاً- الطغيان الاجتماعي

تندرج تحت الطغيان الاجتماعي كل العلاقات الاجتماعية الموروثة من العهود السابقة بكل ما تحمله من ثقافة اجتماعية رسخت باسم الأعراف والتقاليد الاجتماعية، وصارت تمثل هوية المجتمع. وقد كنا تطرقنا لسلطة الأعراف على الفرد في المجتمع حتى أن الفرد في المجتمعات العربية أصبح همّه الأول منصبّاً على الحفاظ على صورته (Image) فيه لدرجة يصبح فيها الفرد مذعناً للأعراف بشكل لا يوصف، فقط كي يحافظ على هذه الصورة ويسلم من النقد والتهميش من الآخرين. وقد يصل التطرف في مجال الأعراف أحياناً إلى حد إدراج التقاليد الاجتماعية تحت باب الحلال والحرام! ويتجلى هذا النوع من الطغيان في وجوه كثيرة نأخذ منها، على سبيل المثال، صراع الأجيال. إذ نجد هذا النوع من الطغيان متجسّداً تحت شعار "برّ الوالدين"، بسبب اضطهاد الأبناء من قبل الآباء باسم الأعراف والتقاليد، حتى قد يردد أحد الآباء لابنه حين عدم اقتناعه بتقليد أو عرف ما ومخالفته بقولهم له: "عيب تعمل هيك".

علماً أن صراع الأجيال قد حُسم في الإسلام لصالح الأبناء من الناحية التطورية، ولصالح الآباء من الناحية الأخلاقية. فالإيمان بالله لا علاقة له بصراع الأجيال الذي يظهر بين الآباء والأبناء ويعمّ المجتمع كله. وقد خصص الله سبحانه قصة كاملة عن صراع الأجيال في سورة الكهف، بدأت بالآية ٩ بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾، إلى قوله تعالى: ﴿...فَلاَ تُمَارِ فِيهِمْ إِلاَّ مِرَاءً ظَاهِرًا

وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا) بحيث تكشف لنا القصة عن الحقائق التالية:

١- وجود مجتمع مشرك غير مؤمن بالله في قوله تعالى: ﴿هَؤُلاء قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا﴾ (الكهف: ١٥).

٢- خروج طليعة مؤمنة قليلة لكنها شجاعة، تدعو إلى الايمان بالله والتوحيد في قوله تعالى: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾ (الكهف: ١٤).

ونقف هنا لنشير إلى أن الدعوة إلى توحيد الألوهية جاءت هنا انطلاقاً من الايمان بالربوبية. فوسيلة الاستدلال على ألوهية الله، في حال عدم وجود وحي، هي الانطلاق من ربوبيته. وأهل الكهف لم يكونوا أنبياء ولا رسلاً يوحى إليهم. أما ذكر الآلهة بالجمع عند قومهم فهو للدلالة على شرك القوم وتعدد الآلهة حسب الاختصاص، كالخير والشر والخصب والمطر... أما ذكر الإله مفرداً عندهم فهو للدلالة على إيمان بالله الواحد رب السموات والأرض. وللدلالة على أنهم قلة قال تعالى (فتية)، وللدلالة على أنهم شجعان قوله تعالى: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ). ونفهم من هذا أن الدعوة إلى التوحيد في مجتمع مشرك لا تبدأ إلا بالقلة الشجاعة، لتواجه الجمع الكثير وعداوته. ونجد هنا كلمة الله التي سبقت لأهل الأرض وهي حرية الاختيار، وبدون هذه الدعوة لا معنى لكل شيء اسمه توحيد.

٣- إن وعد الله حق، والباطل مهما طال أمده لا بدّ زائل ولو بعد حين، وهذا الحين قد لا يشاهده من دعا إلى الحق، بل يأتي بعد وفاته.

٤- إن الساعة آتية لا ريب فيها، وإن الموت كالسبات كما في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ (النازعات: ٤٦).

٥- انقسام أهل المدينة في فتية الكهف إلى قسمين بدليل قوله تعالى: ﴿إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ...) لكن الأكثرية التي غلبت هي الأكثرية المؤمنة، وهذا يعني أن الايمان قد فشا بين الناس، وزهق الباطل الذي هرب منه الفتية إلى الكهف.

٦- موت أصحاب الكهف بعد رجوعهم إلى المدينة، بدليل قوله تعالى (لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَسْجِدًا)، بعد أن لم يستطيعوا التعايش مع جيل يسبقهم بثلاثمائة سنة، حتى لو كان هذا الجيل مؤمناً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يستطع أصحاب الكهف التعايش مع جيل مؤمن جاء بعدهم بثلاثة قرون؟ الجواب هو: لأنهم عاشوا في زمن آخر غير الزمن الذي بُعثوا فيه، وهذه هي الرجعية، أي العيش بفكر زمن آخر غير الزمن الحاضر. وهو اصطلاح نطرحه كثيراً في أشكال عديدة وصور شتى، حتى أنه يختلف في دلالته من شخص إلى آخر، ومن بلد إلى آخر. فالرجعي في الحساب هو الذي يستعمل أصابع اليدين بدلاً من الآلة الحاسبة؛ والرجعي في البناء هو الذي يخلط الرمل والإسمنت والماء بيديه بدلاً من الجبّالة؛ والرجعي في الدراسات الإسلامية هو الذي يتبنى النظم المعرفية وأدوات استنباط المعرفة السائدة في القرن الثاني الهجري، ويريد الحفاظ عليها في القرن العشرين والواحد والعشرين!!؟.

أما التقدمي، بالمقابل، فهو الذي يتبنى النظم المعرفية وأدوات المعرفة السائدة في القرن العشرين والواحد والعشرين في دراساته الإسلامية، علماً أن كليهما مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكليهما مؤمن بأن النبي صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والرسل. لكن الأفضلية تبقى للتقدمي لأنه قادر على استيعاب الرجعي وفهمه، أما الرجعي فغير قادر على فهم التقدمي واستيعابه، ولا يريد ذلك أصلاً. كما أن التقدمي بواسطة تطور الأدوات والنظم المعرفية المستعملة لديه يستطيع أن يتجاوز الرجعي للوصول إلى حقائق معرفية متطورة تمكنه من تطوير المجتمع وترقيته معرفياً وحضارياً.

وأشير هنا إلى الأطروحة التي تقول دائماً: لو أن الله بعث الصحابة أجمعين في القرن الواحد والعشرين لحلّوا لنا مشاكلنا ورفعونا إلى السؤدد والرفعة. وهذا الكلام نوعٌ من الوهم لأن ذلك لو حصل لكان شأنهم شأن أهل الكهف. فالصحابة عاشوا في القرن السابع الميلادي، واستعملوا الأدوات المعرفية للقرن السابع، وتاريخية القرن السابع، وفهم القرن السابع للقرآن والكتاب، وهذا أمر لا مناص منه. ولو تواجدوا معنا في القرن الواحد والعشرين، بأرضية القرن السابع، فلن يفيدونا في شيء، وسيكونون عبئاً علينا، وسنضطر لأن نحجر عليهم. هذا هو حال السلفية الإسلامية التي تريد أن تحضر الصحابة وعصر النبوة والخلفاء الراشدين إلى القرن الواحد والعشرين، وتفرضه فرضاً على أنه الإسلام النقي الصافي. فقد وقعت في الرجعية الإسلامية حين ظنت أنه يمكن

أن يكون هناك إسلام بلا تاريخ، وأسقطت لا تاريخية الشعائر على كل شيء في حياة الإنسان علماً أن الشعائر خضعت للاختلاف بين الملل، ووقعت في صراع مع التقدمية التي لا يمكن أن تفصل فهم الإسلام عن الشروط التاريخية المنتجة لهذا الفهم.

هذه الناحية تختلف عن صراع الأجيال، فصراع الأجيال صراع آباء وأبناء من جيلين، أما صراع الأدوات والنظم المعرفية فهو صراع في جيل واحد. وتظهر خطورة هذا الصراع، الذي قد يؤدي إلى صدام، من كون الرجعي في الدراسات الإسلامية إنسان متشنج يريد أن يفرض الإسلام اللاتاريخي على الناس بالقوة كما يراه، تحت حجة حاكمية الله، مستعيناً ومعتمداً على السلطة الطاغية، التي هو بالأصل مسوّغ وجودها، بإعطائها صفة الشرعية. ففي قصة أهل الكهف حُسم الصراع بموتهم جميعاً بعد أن لم يستطيعوا التعايش مع ما كانوا هم أنفسهم يدعون إليه.

خامساً- الطغيان السياسي

ليس القصص القرآني كتاب في التاريخ يسرد الحوادث بترتيب زمني لمجرد إخبارنا ماذا فعل زيد أو عمرو، فهذا النوع من السرد موجود في كتب الأخبار وهو من اختصاص المؤرخين، لكن القصص القرآني، بما فيه القصص المحمدي، تفسير للتاريخ وقوانينه، وخط سيره بالمعارف والتشريعات، وإيراد الظواهر الفكرية والسياسية والاقتصادية التي هي ليست قوانين زمنية كحدث تاريخي وإنما كقانون تاريخي. مثلاً على ذلك، الظاهرة الفرعونية والظاهرة الهامانية والظاهرة القارونية. فالقرآن لم يذكر الاسم الحقيقي لفرعون أو هامان أو قارون، بل اكتفى بذكر الألقاب كرموز تعبّر عن ظواهر الطغيان السياسي والطغيان الديني العقائدي والطغيان المالي الاقتصادي، وتحالفات هذه الأنواع الثلاثة للطغيان وعلاقتها ببعضها.

فقد ورد ذكر فرعون، كرمز للطغيان السياسي والسلطة، (٧٤) مرة في القرآن، وتحدثت عنه الآيات أكثر مما تحدثت عن الوضوء والإرث والصدقات والزواج والطلاق والحج مجتمعةً، مما يدل على أهميته وعلى أهمية أن نفهم أن هذه الظواهر والقصص لم تأتِ لمجرد تسلية النبي صلى الله عليه وسلم كأحداث تاريخية تمّ تسجيلها بعد وقوعها.

فالقصص القرآني جاء من الإمام المبين، أي من قوانين مفتوحة قابلة للتصريف بدلالة قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

إلا أن ثمة ثلاثة قوانين مغلقة للتاريخ جاء بها القرآن ليست من القصص والإمام المبين بل هي من اللوح المحفوظ، قوانين عامة ناظمة للتاريخ وغير قابلة للتصريف، هي:

١- القانون الذي يشير إلى أن الزمن كفيل بإهلاك كل الحضارات، وإلغاء الأشكال القديمة وإبدالها بأشكال جديدة، وأن كل حضارة تبلى مع الزمن، فتبدأ بطور الجنين، ثم الطفولة، ثم الشباب، فالكهولة، فالشيخوخة، فالموت. ثم ينشأ من أحشاء هذه الحضارة جنين حضارة جديدة... وهكذا. وأن الأزمات الاقتصادية من الأسباب الرئيسية لهلاك الحضارات، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٠). ونلاحظ هنا في قوله (آل فرعون) يقصد به سلسلة الحضارة الفرعونية بكاملها، كما نلاحظ القانون العام (السنين) والقانون الخاص (نقص من الثمرات) وهو ما نسميه الآن نقص الاستثمارات والأزمات الاقتصادية.

٢- القانون الذي يقول إن الامتيازات الطبقية تؤدي إلى دمار الحضارات (القرى) الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦)، إلا أن المسافة الزمنية بين سيطرة أصحاب الامتيازات الطبقية وبين الإهلاك قد تطول أو تقصر، فهي مفتوحة، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ * وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (الحج: ٤٧-٤٨)، وأكد هذا القانون في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٤).

٣- قانون الهلاك الحتمي لكل الحضارات قبل يوم القيامة بغضّ النظر عن صانع الحضارة هل هو قديس أم شيطان. وهو قانون يمكن معرفته فقط لأنه مغلق، وجاء في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ (الإسراء: ٥٨).

بينما الحديث عن الطغيان السياسي والاقتصادي، كمناط للتصريف الإنساني، وكقوانين مفتوحة من الإمام المبين، وكمحط للتأمل والاعتبار، فيبدأ بالآيات التالية:

- ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (القصص: ٥-٦)،

- ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ (القصص: ٧-٨)،

- ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (القصص: ٣٨)،

- ﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لا يُرْجَعُونَ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (القصص: ٣٩-٤٠)،

- ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لا يُنصَرُونَ﴾ (القصص: ٤١)،

- ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفْرَحْ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص: ٧٦)،

- ﴿وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُواْ آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ * قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلافٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٠-١٢٤)،

- ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ * وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (العنكبوت: ٣٨-٣٩)،

- ﴿فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٠)،

– ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر: ٢٣–٢٤)،

– ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلاَّ فِي تَبَابٍ﴾ (غافر: ٣٦–٣٧).

وسنحاول من خلال هذه الآيات تعريف مصطلحات فرعون وهامان وقارون وإعطاءها مضمونها المعاصر:

أما فرعون، فقد اشتقت من جمع فعلين في اللسان العربي، وهما أصلان صحيحان – حسب **معجم المقاييس** –: "الأول (فرع) يدل على ارتفاع وعلو وسمو، ومنه (الفرع) وهو علو الشيء، وفرعت الشيء فرعاً إذا علوته، ويقال أفرع بنو فلان إذا انتجعوا في أوائل الناس، وفرعة الطريق ما علا منه وارتفع. والثاني – حسب تاج العروس – ﴿ عون) وهو أصل صحيح ومنه اشتقت الإعانة والماعون والعوان"، والضربة العوان التي تحتاج إلى مراجعة (**تاج العروس** و**كتاب العين** للفراهيدي)، والحرب العوان التي كانت قبلها حرب بكر، ثم تكون عواناً كأنها ترفع من حال إلى حال أشد منها. فالعوان هي التي لها قبل ولها بعد، كالبقرة العوان في قوله تعالى: ﴿...قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ﴾ (البقرة: ٦٨)، والعوان في البقر هي التي قبلها بكر وبعدها فارض. ومن هذين الفعلين (فرع + عون = فرعن) نأتي إلى معنى فرعون، ففرعون هو أعلى الهرم في السلطة ويحمل صفة الطغيان (البطش والشدة) وهي ظاهرة كانت قبل موسى وبقيت بعده، وهي التي نطلق عليها ظاهرة (الحاكم الإله)، وتطلق على ممارسي أعلى أنواع الطغيان السياسي والبطش والشدة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، بغض النظر عن أسمائهم الحقيقية كأشخاص: رمسيس وتحتمس وأمنحوتب. وفي القرن الواحد والعشرين مثال: لينين، ستالين، هتلر، موسوليني، صدام حسين، القذافي، آل الأسد، بينما كان حسني مبارك وهواري بومدين وبن علي وعلي عبد الله صالح دكتاتوريين و لم يكونوا حكاماً آلهةً.

أما هامان فقد جاء من فعل (همن)، فنقول المهيمن أي الحافظ والرقيب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا

عَلَيْهِ...﴾ (المائدة: ٤٨). فهامان جاء لقباً للشخص الحافظ لأوامر الآلهة والرقيب عليها بين الناس، ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ (نوح: ٢٣).

جاء ذكر الآلهة بصيغة الجمع للدلالة على تعدد الآلهة، وعلى أن لكل إله هامانه الخاص، وعلى أنه كان لقوم نوح خمسة آلهة، وعندهم خمسة هامانات، أو ما نسميهم رجال دين، يدّعون أنهم حافظون لتعاليم الآلهة ورقباء على تنفيذها بين الناس، أي الحفظ كجانب إلهي من المهمة، ورقابة التنفيذ كجانب إنساني للمهمة. وحين يتعدد هؤلاء يصبح لهم رئيس يدعى هامان، فهامان فرعون كان رئيساً للكهنة والرجل الثاني في السلطة، أو ما نطلق عليه رأس السلطة الدينية (رئيس العلماء). وحتى في حال دين الإله الواحد خالق السموات والأرض، بعيداً عن الوثنية والأصنام وتعدد الآلهة، فكل الذين يدّعون أنهم حافظون لدين الله، رقباء على تطبيقه، وأن الدين يمر من خلالهم في الاتجاهين من الله أو من الرسول إلى الناس، ومن الناس إلى الله، هم من الهامانات، عرفوا ذلك أم لم يعرفوه، شاؤوا ذلك أم أبوا، أشخاصاً كانوا أو مؤسسات. فقد جاء الإسلام للناس كافة دونما حاجة إلى هامانات، وإذا رأينا أو سمعنا من يدعي الاختصاص بهذا الدين، وأن العلم به يأتي عن طريقه وبوساطته حصراً لسبب أو لآخر، فهو هامان، بغضّ النظر عن اللقب الذي يعطيه لنفسه.

أما قارون فقد جاء من فعل (قرن)، وهو أصل يدل على جمع، فالقرآن سمي قرآناً لأنه قرن بين معلومات اللوح المحفوظ والإمام المبين. وعرفه الله سبحانه بمحض الغنى في قوله: ﴿...وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص: ٧٦)، وبأنه ليس له وطن أو قومية في قوله: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ...﴾ (القصص: ٧٦)، فقارون من قوم موسى لكن الله صنّفه مع فرعون وهامان في قوله: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ...﴾ (العنكبوت: ٣٩)، كما أخبرنا الله سبحانه في هذه الآية بأن هؤلاء الثلاثة أعوان (عوان) لهم سوابق وسيكون لهم لواحق، وذلك في قوله: ﴿...فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (العنكبوت: ٣٩). فقارون فرعون تمثله الآن الشركاتَ الاحتكارية الكبرى التي ليس لها وطن (متعددة الجنسيات) وتملك

من الكنوز ﴿مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾ لكن ذلك لا يعني أبداً الرأسمالية الوطنية، أو الغنى المشروع، فقارون لقب لنوع خاص من الغنى، هو الغنى الاحتكاري الكبير، وليس الغنى بشكل عام، لأن الغنى النسبي والفقر النسبي من ظواهر جدل المجتمعات الإنسانية كما أسلفنا.

وقد أطلق القرآن على بقية الناس مصطلح (المستضعفون في الأرض)، وهؤلاء المستضعفون قادرون على مواجهة فرعون وهامان، كما في قوله تعالى: ﴿...وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (القصص: ٦). هنا نلاحظ أنه لم يضع قارون مع فرعون وهامان، ووضع فقط السلطة السياسية والسلطة الدينية، وهذا ما سنبيّنه عند دراسة العلاقات بين هؤلاء الثلاثة، فلنأخذ الآن صفات كل من هذه الألقاب.

لقد قلنا إن فرعون لقب وليس اسم علم لشخص بعينه، وقلنا إنه يعني الطغيان السياسي والانفراد بالسلطة، فمقومات هذا الطغيان والانفراد هي ادّعاء الربوبية، وادّعاء الألوهية في العصر الحالي من القائد الذي يظن نفسه خالداً وغير قابل للنقد والمراجعة وكل شيء يتم تحت مظلته. أما ادّعاء الربوبية كما في قوله: ﴿...أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ (النازعات: ٢٤) وقوله: ﴿يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الزخرف: ٥١)، فيدعي لنفسه صفات الربوبية التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (البروج: ١٢-١٦).

وأما ادّعاء الألوهية كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي...﴾ (القصص: ٣٨)، فيدعي صفة الألوهية التي جاءت في قوله تعالى: ﴿...أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٦)، فالحاكم الإله يبدأ بالادّعاء بأن كل البلد ملك شخصي له، ويتصرف على هذا الأساس (أليس لي ملك مصر) ثم ينتقل إلى التصرف على أساس أن الناس ملكه أيضاً، تمهيداً للادعاء الثاني، وهو ادعاء الألوهية الذي يختص بالعاقل فقط كما في قوله: ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ وقوله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣). فالألوهية تتضمن الطاعة الكاملة من الناس لفرعون، بألا يتصرفوا بشيء بقناعاتهم الشخصية دون إذنٍ منه، لذا قال فرعون للسحرة: ﴿...آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ

لَكُمْ...﴾ (الأعراف: ١٢٠) وأنزل بهم العقوبة بقوله: ﴿لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلافٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعراف: ١٢١)، لا لأنهم آمنوا برب موسى وهارون، وإنما لأنهم آمنوا قبل أن يأذن لهم، ولو أنهم استأذنوه لكان من الممكن أن يأذن لهم، لأنهم باستئذانهم إياه لا يتحدّونه في ألوهيته. وهذا ما يفعله الدكتاتور عندما يشتد عليه الضغط بالقيام بالإصلاحات في المجتمع، وذلك بالسماح بوجود معارضة على شرط أن تتقيد بشروطه التي يضعها لها، مع وجود دستور يوضع بإرادته وبمقاسه.

هاتان الصفتان من صفات الحكم الطاغي المطلق، ومن صفات الظاهرة الفرعونية، ولا تزالان قائمتين حتى يومنا هذا. فليس من الضروري أبداً أن يقف الطاغي ويعلن صراحةً أنه رب البلد وأنه إله سكان البلد، وإنما يعرف ذلك من صلاحياته ومن نمط الحكم نفسه. مقابل ذلك، نجد أن الناس الذين يعيشون تحت سيطرته لهم صفة الأشياء، فالمجتمع عدد على الهامش، بغض النظر عن المنظمات والمؤسسات الموجودة فيه. لذا وصفهم تعالى بالفسق في ظل فرعون بقوله: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (الزخرف: ٥٤).

أما الصفة الثالثة من صفات الطغيان فهي صفة "فرق تسد" كما وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا...الآية﴾ (القصص: ٤)، فمن سمات الطغيان السياسي الأساسية، سواء كان استعمارياً أم محلياً، أن يفرّق بين الناس ويجعلهم طوائف وشيعاً، بتشجيعه الانقسام العرقي والطائفي والمذهبي.

أما الصفة الرابعة فهي وجود بطانة تنفذ أوامره وتعتبره إلهاً حقيقياً، أطلق عليها سبحانه اسم الملأ في قوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾، وتشكّل هذه البطانة طبقةً كاملةً لا بدّ منها لكلّ حاكم طاغ، تؤيده في كل شيء، ومن صفاتها أنها تأخذ سلطاتها من سلطات فرعون، فتتكّلم بأسمه، وتأخذ من الناس ما تشاء باسمه، وتزرع الرهبة في القلوب باسمه، وتتمتع بامتيازات يحرم المستضعفون في الأرض منها تماماً، وتنشر الدعاية لفرعون على أنه الإله وأن كل ما يريده هو عزتهم ومنعتهم، لأنه يعلم مصالح الناس أكثر منهم، ولا يسمح بأن يسمع أي شيء مغاير، حتى لو كان من البطانة والمقربين، كما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِن بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلاَّ مَا أَرَى

وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر: ٢٩).

أما الصفة الخامسة فهي زيادة الفساد في الأرض، لأن الطغيان السياسي استبداد، والصلاح والفساد من قوانين جدل الإنسان والمجتمعات، لكن النظام الطاغي يغلب الفساد على الصلاح إنما لا يبيده. ونعني بالفساد فساد الوظائف وأجهزة الدولة والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وهذا من سمات الطغيان الأساسية في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَاد * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ (الفجر: ٦-١٢).

لنتأمل الآن حجج الطغيان السياسي عندما يواجه من قبل خصومه، المستضعفين في الأرض، حين يطلبون منه التنازل عن الطغيان. والمراحل التي يمرّ بها نضالهم ضد الظاهرة الفرعونية الطاغية (الحاكم الإله)، ثم نتأمل علاقة فرعون بهامان، وعلاقة فرعون بقارون، وعلاقة قارون بهامان، وعلاقة هؤلاء بالمستضعفين، دون أن ننسى أن علاقة فرعون بالمستضعفين علاقة ربوبية وألوهية، لذا فهو ينظر إليهم ويتصرف معهم تصرف الراعي مع قطيعه من المواشي.

تبدأ مراحل مواجهة الطغيان السياسي من قبل المستضعفين في الأرض بمرحلة النضال السلمي، والمجادلة بالتي هي أحسن، والقول الحسن (الاحتجاج السلمي) كما في قوله تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولا لَهُ قَوْلا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: ٤٣-٤٤). ولما كانت صورة الطاغي عند الناس هي صورة البطش والإرهاب، فقد أجاب موسى وهارون: ﴿...إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى﴾ (طه: ٤٥)، وذلك لأنه يملك مقاليد الأمور كلها بيده، من سلطة وأموال يسخرها الحاكم الطاغي وبطانته لاستعباد الناس وإذلالهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُواْ حَتَّى يَرَوُاْ الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾ (يونس: ٨٨)، أي أن عقوبتهم ليست في الآخرة فقط وإنما في الحياة الدنيا، وعلى أيدي المستضعفين في الأرض.

ونجد أن الحاكم الطاغي يواجه هذا القول اللين (الاحتجاج السلمي) لتحرير الناس

من العبودية بالتكذيب أولاً، وبالتشكيك في النوايا، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾ (الشعراء: ١٠-١٢). لكن الدعوة بالقول اللين، في مرحلتها السرية، تكسب بعض الأنصار من البطانة نفسها، نراها في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ...﴾ (غافر: ٢٨). كما نرى أن موقف الأنصار المؤمنين سراً موقف وسط وحياد، يأخذه كثير من الناس في هذه المرحلة، نجده في قوله تعالى: ﴿...وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ...﴾ (غافر: ٢٨). لكن هذا الموقف ينقلب إلى مواجهة علنية بعد إيمان السحرة وانتشار الدعوة (حركة التمرد والانشقاق).

هنا ينتقل الحاكم الطاغي من التكذيب إلى البطش والإعدام، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْحَقِّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلالٍ * وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر: ٢٥-٢٦). ولكن من هؤلاء الذين (قالوا اقتلوا)؟ لقد جاء الجواب في الآيتين (٢٣-٢٤) من سورة غافر في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ). فالذي اتخذ قرار القتل ثلاثة هم فرعون، رأس السلطة السياسية، وهامان، رأس السلطة الدينية، وقارون، رأس الأغنياء وممثلهم (القوة الاقتصادية).

فالتحالف غير المقدس قائم بين هذه السلطات الثلاث لقمع المطالبة بالحرية والتحرير، ولكن رأس السلطة السياسية الطاغية هو المنفذ لرغبات هذه السلطات الثلاث، كما يوضح قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى). فبعد فشل السحرة أمام موسى وسجودهم له وإيمانهم به (انظر سورة الأعراف: ١١٠-١١٦) لجأ فرعون إلى الاتهام بقلب نظام الحكم (يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ...﴾ (الشعراء: ٣٥)، وحجته التآمر، التي يلجأ إليها كل حاكم طاغ عندما يتهدد نظام حكمه. فالوطن ليس أكثر من شركة تجارية، رأسمالها السلطة ومجال نشاطها الوطن، وعندما تتهدد هذه الشركة تُطرح نظرية المؤامرة على الوطن كواجهة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ (الأعراف: ١١٧).

ونلاحظ هنا كيف انتصر الطرح الجديد على الطغيان بأنواعه وعلى رأسه الطغيان السياسي في المواجهات الفكرية والعلمية، فقال بعدها: ﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١١٨)، واندحر الطرح البالي الذي استرهب الناس، وأصبح هشّاً صغيراً: ﴿فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَانقَلَبُواْ صَاغِرِينَ﴾ (الأعراف: ١١٩). وآمن السحرة لأنهم تكنوقراط وليسوا من الملأ، لأن الإنسان المهني يعرف أسرار مهنته، وإذا كان مخلصاً لها فإنه يقبل الطرح الأقوى والأكثر علميةً، أما رجال الدين فلهم وضع هاماني خاص بهم، لا يقبلون معه بأيّ طروحات علمية لأنها تهدد وضعهم الهاماني وممارساتهم في دعم تثبيت الطغيان الفكري والعقائدي.

ثم يأتي دور هامان في صياغة نظرية المؤامرة بقلب نظام الحكم، ذلك أن هامان هو رئيس الكهنة والحافظ لدين الآلهة، فهو الرقيب على تنفيذها وانتشارها بين الناس، والتزام الناس بها. وبما أن دعوة موسى جاءت للتوحيد ولنقض تعددية الآلهة السائدة آنذاك، وتحرير بني إسرائيل من الاستعباد، فقد كان هناك خطر كبير على هامان ومنصبه، وعلى فرعون وسلطته، فعلاقة هامان بفرعون هي إعطاء الشرعية للسلطة الطاغية، التي ترضى عنها الآلهة. وكان طبيعياً أن يطلب فرعون من هامان أن يعرّفه بإله موسى، وبما أن مفهوم الربوبية والألوهية في ذلك الوقت كان مفهوماً مجسّداً ومشخصاً يصوّر الآلهة مخلوقات تعيش بين النجوم أو على النجوم، ولها قوة خارقة، فقد جاء طلب فرعون من هامان يعكس هذا المفهوم والتصور. ولهذا كان سؤال فرعون لموسى عن ربه يتعلق بالوجود المادي: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾ (طه: ٤٩)، ويجيبه موسى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠). كما كان سؤاله يتعلق بالوجود التاريخي: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَى﴾ (طه: ٥١) ويجيبه موسى: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنسَى﴾ (طه: ٥٢). ويتوافق ذلك كله مع التصور المشخص للإله عند فرعون في طلبه من هامان أن يدله على الإله الذي يزاحمه مقام الألوهية: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (القصص: ٣٨).

ونلاحظ هنا أمرين اثنين: أولهما أن إله موسى نافس فرعون في ألوهيته/ وهذا ما لا

يسمح به فرعون، وثانيهما أن مفهوم الألوهية وخدمة الآلهة هي من اختصاص هامان، وأنه المعني بها مباشرةً، لذا طلب منه أن يجعل له صرحاً ليطلع إلى إله موسى في الأعلى، كما هو مشخص في تصوره. ونعود إلى نظرية المؤامرة كنهاية مطاف، والتي تظهر من خلال قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٣). هذا الخطاب والتهديد موجه للسحرة الذين آمنوا برب موسى وهارون، وبه تأتي مرحلة البطش الأكبر:

- ﴿لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلاَفٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٤)،
- ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى...﴾ (غافر: ٢٦).

وهي ما نسميه الآن مرحلة التصفية الجسدية. لكن الحاكم الطاغي يحتاج إلى مبرر لهذا البطش، وهذا المبرر هو الادّعاء بوجود مؤامرة في البلد لاستلام السلطة، وقلب نظام الحكم: ﴿...إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ...﴾ (الأعراف: ١٢٣)[1].

لقد استعمل فرعون هذا المكر السيئ في مواجهة موسى ومن آمن معه، واستعمل

١ مكر في اللسان العربي أصل صحيح يدل على الاحتيال والخداع (**معجم مقاييس اللغة**). وقال الليث المكر: احتيال في خفية، ومكر به: كادة (**تاج العروس**). والمكر: صرف الإنسان عن مقصوده بحيلة. وهو نوعان: محمود يُقصد به الخير، ومذموم يُقصد به الشر (**محيط المحيط**). والمكر في التنزيل الحكيم صنفان: مكر سيئ ورد في قوله تعالى: ﴿...وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ...﴾ (فاطر: ٤٣). فإذا أخذنا مفهوم المكر بنوع من التآمر الحسن نرى أن الحياة في كل نواحيها مليئة به، لكنه ليس بالضرورة مكراً سيئاً. أما أن نفهم المكر بمعناه السلبي فقط فهذا خطأ فادح وقعنا فيه، وعزونا معه كل خيباتنا وفشلنا إلى نظرية مؤامرة تحوكها قوى خارجية تتآمر علينا، مما انعكس بشكل مخيف على عقليات الحكومات والمنظمات السياسية والأفراد، كتفسير ساذج للأحداث الداخلية والخارجية حين يقع الفشل والعجز. فعندما تطالب الدولة في الداخل بتحقيق العدالة النسبية، وبحرية التعبير عن الرأي، فالاتهام المباشر هو التآمر ثم التصفية، وهذا حاصل أيضاً على صعيد المنظمات السياسية، فكل منها تتهم الأخرى بالتآمر عليها لتبرر عداوتها لها. أما في الحقل الخارجي، فكل فشل في حرب أو في خطة تنمية أو تحقيق وحدة، يعزى إلى التآمر الخارجي، كذريعة لتبرير الفشل في مواجهة الأحداث العالمية ومواكبة ركب التطور. وتعزى هذه الظاهرة في العقل العربي إلى علة تتجلى في سببين رئيسيين: أولهما، أن العقل العربي عقل غير جدلي، ينظر إلى الأشياء والأحداث منفصلة عن بعضها البعض. ثانيهما، أن العقل العربي الحالي لا يعمل إلا من خلال الآخر، فهو عقل غير مبدع، لم يستطع إلى الآن إظهار إمكانياته وتحقيق الاستقلالية التاريخية.

نظرية المؤامرة لتبرير البطش الأكبر. فقد طلب موسى وهارون من فرعون تحرير بني إسرائيل: ﴿...فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلا تُعَذِّبْهُمْ...﴾ (طه: ٤٧) فاتهمهما فرعون بتغيير الدين وإظهار الفساد في الأرض، وبعد فشله اتهمهما بالتآمر على قلب نظام الحكم.

ولننظر إلى قوله تعالى: ﴿لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) وتقديم الجار والمجرور على المفعول به، فموسى وهارون يريدان السكان (بني إسرائيل) ولا يريدان المدينة، أي أنهما يريدان إخراج أهلها منها، لكن فرعون يقلب القصد ويتهمهما بالتآمر والمكر للاستيلاء على المدينة بأن يخرجوا منها أهلها، وهذا يعني قلب نظام الحكم الذي يستحقان عليه عقاب المتآمرين. هذا الأمر ما زال قائماً إلى يومنا هذا في أنظمة "الحاكم الإله" بحيث أنّ أهم صفة من صفات "الحاكم الإله" أنه يعيش خارج الواقع ولا يدرك الحقيقة إلا في آخر لحظة من حياته. فمثلاً فرعون موسى شاهد البحر وهو ينشق و لم يدرك إلى أين هو ذاهب في البحر حتى أطبق عليه البحر فأدرك الحقيقة، وهذه هي حال الحكام الآلهة.

لقد حصل هذا مع الرسول (ص) في دعوته لمواجهة النظام القائم، بأبعاده العقائدية والاجتماعية والفكرية والسياسية، وتم المكر به صلى الله عليه وسلم من قبل النظام القائم في ثلاث مراحل متتالية، جاءت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠). فمن خلال هذه المراحل نفهم مراحل السيرة الذاتية للنبي (ص)، إذ قبل البعثة كانت سيرته نظيفة جداً ولا غبار عليها، حتى لُقِّب بالصادق الأمين، فلم يستطع كفار قريش القدح بسيرته الذاتية. وكان عليه الصلاة والسلام معروفاً بين الناس ومن أوساطهم، فلم يستطع كفار قريش الطعن بجذوره، ومن هنا تجلت أول مرحلة عند قريش بعرض المال والثروة، ثم بعرض الملك، فأبى ذلك عليه الصلاة والسلام، فلجأوا إلى المكر السيئ والاتهام بالتآمر، حين أدركوا أن في تركه ودعوته نهاية النظام القائم وتدميره كلياً. ثم انتقلوا إلى المراحل التي ما زالت سارية المفعول حتى يومنا هذا في مواجهة كل دعوات التحرير والعدالة.

١ – المرحلة الأولى (ليثبتوك)، وثبت أصل واحد في اللسان العربي هو الدوام على

الشيء – حسب **معجم المقاييس** – ففي هذه المرحلة يحاول الطاغي صرف المعارضة عن هدفها وتثبيتها على ما كان دارجاً في المجتمع، أي بإثبات الوضع القائم، باستعمال شتى أنواع الترغيب من مال ومنصب وجاه.

٢- المرحلة الثانية والثالثة (أو يقتلوك أو يخرجوك). وتأتي هاتان المرحلتان بشكل متناوب، أو تندمجان معاً، فقد حصل مع النبي (ص) أنّ كفار قريش حاولوا تثبيته فلم يفلحوا، وعندما اكتسبت الدعوة أنصارها حاولوا تثبيت هؤلاء الأنصار، فأفلحوا مع البعض ولم يفلحوا مع الكثير، وتعرض الأنصار بعد ذلك إلى التعذيب الجسدي، وهرب أنصار الدعوة بأنفسهم إلى الحبشة، ليصل الوضع بعدها إلى مرحلة التصفية الجسدية، عندما تآمر كفار قريش على النبي لقتله، وواكب ذلك هجرته إلى المدينة.

وهذا يفسر ما قلناه إن القتل والإخراج قد يتناوبان فيسبق أحدهما الآخر، أو يأتيان معاً، فيخرج الحاكم الطاغي عدداً من المناضلين المطالبين برفع الطغيان والحرية من أوطانهم، ويلجأ إلى التصفية الجسدية، ولكن يبقى عليه تبرير هذا العمل، ويأتي التبرير بادعاء المؤامرة على قلب نظام الحكم التي ابتدعها فرعون. ويؤكد التنزيل الحكيم مرة أخرى على أن حاشية الحاكم الطاغي، المستفيدة من الأوضاع القائمة والامتيازات، هي التي تحرضه على البطش، وتنصحه بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلأُ من قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ في الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٧)، وهذا الإجراء ما زال يمارس إلى يومنا هذا.

سادساً- الطغيان الاقتصادي

تتمثل في قارون ظاهرة الطغيان الاقتصادي، فقد وصفه الله سبحانه بقوله: ﴿...وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ...﴾ (القصص: ٧٦). وكنا أشرنا سابقاً إلى وجوب التمييز بين هذا النوع من الطغيان وبين ظاهرة الغنى والفقر التي هي من ظواهر جدل الإنسان والمجتمعات، ومن القوانين المغلقة التي لا يمكن معها نفي أحدهما في أي عصر وأي مجتمع. أما الظاهرة القارونية (الطغيان الاقتصادي) فليس لها وطن

ولا قومية. فقارون كان من قوم موسى، لكن ذلك لم يمنعه من أن يطغى ويبغى عليهم، وهذه سمة الشركات الاحتكارية العالمية ذات الجنسية الواحدة، أو متعددة الجنسيات. فالقارونية لا علاقة لها بالغنى الوطني (البروجوازية الوطنية) التي تلعب دوراً إيجابياً في تطور المجتمع وعلاقاته الاقتصادية. وخير مثال على الظاهرة القارونية احتكارات النفط، والكمبيوتر، والسيارات، والتعدين، والصناعات الكيميائية الأيروبابانية، التي ليس لها وطن، بل هي متعددة الجنسيات تضع الدول وأجهزتها في خدمتها. ولهذا يجب أن نميز في الظاهرة القارونية بين نوعين:

أ- النوع الأول: القارون الإنتاجي، ومثاله الشركات والمصارف الأمريكية – اليابانية والأوروبية التي تحكم العالم عملياً، داخل بلادها وخارجها. وما السلطات التنفيذية في هذه الدول سوى أداة تنفيذ لمصالح هذه الشركات والمصارف الكبرى[1]. ولهذه الشركات معياران في التعامل، من حيث أنها إنتاجية، الأول معيار داخلي، فقد وجدت هذه الشركات لكونها تؤمن بالعلم والعقل، وتؤمن بأن الليبرالية في المجتمع، والديمقراطية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد، وحرية الصحافة، هي الشكل العلمي العقلاني للحياة في وجوهها المختلفة. ولما كانت هذه الشركات التي تمولها المصارف شركات منتجة بحاجة إلى مجتمع قادر على شراء منتجاتها، مما يستلزم أن يكون دخل أفراد هذا المجتمع كافياً لشراء تلك المنتجات، لهذا نرى أن دخل الفرد هناك يرتفع، ونجد في تلك المجتمعات نسبة كبيرة من التكنوقراط الفنيين المتخصصين، كما نجد أيضاً تسهيلات للشراء، وغالبية السّكان هم من الطبقة الوسطى.

أما المعيار الثاني فخارجي، تنظر من خلاله هذه الشركات إلى العالم الثالث على أنه حقل تجارب، ومصدر للمواد الخام، ومستهلك. فهي لا تهتم بالتقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لهذه الدول، بل تتعامل معها معاملة ازدواجية المعايير، وبطريقة ذرائعية، على مبدأ "فرّق تسد"، فإذا راجعنا تاريخ القرن التاسع عشر، وهو قرن ذروة الاستعمار والنهب الأوروبي، لرأينا هذين المعيارين مترافقين، ولرأينا أيضاً أن القرن العشرين هو قرن التحرير وتشكيل المجتمعات والشركات الوطنية المستقلة، داخل هذه الدول. فإذا أخذنا فرق المستوى المعرفي والتكنولوجي بين هذه الدول ودول العالم

---

١ لمزيد من التفاصيل انظر كتاب رجال المال والمصارف يحكمون العالم.

الثالث أدركنا أنه كبير جداً، وأن المستويات المعرفية والأيديولوجية المطروحة في العالم العربي لم تبلغ بعد مستوى مواجهة الطروحات والإمكانيات الموجودة لدى ما يسمى العالم المتقدم. والعالم العربي اليوم هو خير نموذج لطريقة تعامل هذه الدول مع الدول المتخلفة، إذ يكفي أن ننظر إلى معايير تعامل هذه الدول مع إسرائيل ومع العرب حتى نعي النهج الذي تسير عليه في سياساتها.

ب- أما النوع الثاني فهو القارون الريعي، وهو الذي بدأ يتشكل في العالم العربي والإسلامي بعد الخلافة الراشدية مباشرة، فالدولة العربية الإسلامية كانت تجني الأموال لتصرف معظمها على العسكر (الأمن)، وكان ولاء العسكرتاريا للخليفة ولاءً شخصياً لا للوطن، وأصبح الخليفة ذا سلطة يملك من خلالها مفاتيح بيت المال بيده. والتاريخ حافل بالمكافآت التي كان يغدقها الخلفاء على الشعراء المادحين، وكيف أعطوا الضياع والأراضي للمقربين، لأن الأراضي ملك الدولة، وبالتالي ملك للخليفة يعطيها من يشاء، وكان الحكم إقطاعياً، كل شيء يتبع مزاج الخليفة، وبالتالي لم ينشأ هذا الارتباط الكبير بين الفلاح والأرض، فكان من السهولة طرد الفلاحين مزاجياً. يقول ابن جبير بهذا المجال إنه زار الإمارات الصليبية في سواحل بلاد الشام، وتأسف أشد الأسف حين رأى أن الفلاحين المسلمين، الذين تدخل أراضيهم ضمن الإمارة الصليبية، ينعمون بالأمن والاطمئنان أكثر بكثير من الفلاحين الذين يعملون في أرض تابعة لإمارة الحكام المسلمين[1].

سابعاً- نتائج الطغيان بكل أنواعه على الشعوب العربية والإسلامية

لقد أخذ الحاكم الإله في معظم البلدان العربية والإسلامية دور فرعون وقارون معاً، لأنه أولاً حاكم طاغ، وثانياً لأن كل أموال الدولة تحت تصرفه، فكان أسوأ نموذج لاتحاد فرعون وقارون، الذي يجمع الكنوز ولا ينتج شيئاً، ورأسماله السلطة والعسكر في شخص واحد. أما في إيران، وهي دولة دينية بامتياز، فقد تم جمع فرعون وهامان وقارون في شخص واحد، وبذلك أصبحت تعتبر دولة فريدة في التاريخ بطغيانها الثلاثي المتفرد.

فقد انتقلت السلطة إلى العسكر مباشرةً، منذ ضعف الخلافة العباسية المدنية، أي ابتداءً

١ لمزيد من التفاصيل انظر: أمين معلوف، **الحروب الصليبية كما رآها العرب** (*Les croisades vues par les Arabes*).

من عهد المعتصم والمتوكل، فأصبح العسكر هم الحكام الحقيقيين لكل البلاد العربية والإسلامية، وتحولت الخلافة إلى منصب شكلي صرف يدعو إلى الرثاء، وأصبح لكل بلد أميرها الخاص، هو فرعونها وهو قارونها، وكان الهامانات يبررون لهؤلاء الفراعنة والقوارين كل تصرفاتهم، حتى أصبحت الطاعة الشرعية واجبة لذي الشوكة، أي أن كل من استلم السلطة بالقوة طاعته واجبة، وصار ذلك جزءاً من الفقه الإسلامي[1]. وقد لعب التصوف دوراً هاماً في تدجين الناس وتهيئتهم لقبول كل شيء، وتحول الجهاد إلى جهاد النفس ضد الهوى، وأصبحت الحياة العامة متشرذمة فردية، وأصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نوعاً من السخرية، تمّ حصره في المرأة قبل كل شيء، وتأكيد ذكورية المجتمع. وقد حقق الصوفية والفقهاء نوعاً من المصالحة الأبدية بين الناس وحكامهم، كائناً من كان الحاكم، وبغض النظر عن كيفية وصوله إلى الحكم، حتى أن مشروعية الحاكم، التي تكمن في طريقة وصوله إلى الحكم وفي نوع صلاحياته المحدودة، أصبح أمراً غير قابل للبحث، وإذا ظهرت بعض أصوات الاحتجاج فالأجوبة جاهزة لإسكاتها: "دعوا الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها"، "عليك بالسمع والطاعة للحاكم ولو أوجع ظهرك وأخذ مالك"، "هذه نتاج ذنوبكم لأنكم ابتعدتم عن الله"، "الطاعة لذي الشوكة والغلبة"، "اللهم لا تسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا"، "الظالم سيف الله في الأرض ينتقم به ثم ينتقم منه" ...إلخ.

وهذه الأجوبة الجاهزة، وغيرها كثير، تغلغلت ورسخت في تراثنا الشعبي والفصيح، بأشكال شتى وصور مختلفة، أبرزها الجبرية، فالعمر محتوم، والرزق مقسوم، ولا قيمة لما يفعله الإنسان بالغاً ما بلغ في زيادة رزقه، أو الهرب من مكتوبه المقدر على جبينه[2]. ولعل في المقتطفات التالية، التي اقتطفناها من مصادرها في التراث، ما يوضح ما نريد:

- "يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن"[3].
- "نصح الإمام ولزوم طاعته واتباع أمره ونهيه في السر والجهر فرض واجب لا يتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه"[4].

---

١ لمزيد من التفاصيل انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**.
٢ لمزيد من التفاصيل انظر كتاب **ألف ليلة وليلة**.
٣ البخاري، **العقد الفريد**، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، بيروت، ج١/ص ٧.
٤ المصدر السابق، ج١ /ص ٩.

– "من تعرض للسلطان أرداه، ومن تطامن له تخطاه، وإذا زادك السلطان إكراماً فزده إعظاماً، وإذا جعلك عبداً فاجعله رباً"[1].

– ينسب ابن قتيبة إلى عبد الله بن مسعود قوله: "إذا كان الإمام (أي الحاكم) عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان جائراً فعليه الوزر وعليك الصبر"[2].

– "سلطان تخافه الرعية خير للرعية من سلطان يخافها"[3].

– يقول أبو موسى الأشعري: "الكرامات للأولياء حق، وهي من وجه تصديق الأنبياء وتأكيد المعجزات"[4].

– قال وهب بن منبه: "ومما ناجى الله به موسى عليه السلام: ...واعلم أنه من أهان لي ولياً أو أخافه فقد بارزني بالمحاربة وبادأني وعرضني لنفسه ودعاني إليها، وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي..."[5].

– عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل قال: "من آذى لي ولياً فقد آذنته بالحرب". وعن الإمامين الجليلين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنه قالا: "إن لم يكن العلماء أولياء الله فليس له ولي". وقال الإمام الحافظ ابن عساكر رحمه الله: "اعلم يا أخي، وفقنا الله وإياك لمرضاته وجعلنا ممن يخشاه ويتقيه حق تقاته، أن لحوم العلماء مسمومة، وعادة الله في هتك أستار منتقصيهم معلومة، وأن من أطلق لسانه في العلماء بالثلب ابتلاه الله تعالى قبل موته بموت القلب، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم"[6].

– "حدثني محمد بن داوود قال: حدثنا أبو الربيع الزهراني قال: حدثنا أبو عوانه عن المغيرة عن إبراهيم في الرجل يرى الضوء بالليل قال: هو من الشيطان، فلو كان هذا فضلاً لأوثر به أهل بدر"[7].

١ المصدر السابق، ج١/ ص ١٨.
٢ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦، بيروت، ج١ /ص ٣.
٣ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج١/ ص ٢.
٤ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ١٠٤.
٥ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج١/ ص ٢٦٦.
٦ النووي، **التبيان في آداب حملة القرآن للنووي**، الباب الثالث في إكرام أهل القرآن والنهي عن أذاهم، دار النفائس، ١٩٩٢، بيروت.
٧ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج١/ص ٢١٦.

لقد كان دور الهامانات والمتصوفة، ولا يزال، صلة الوصل بين فرعون وقارون من جهة، وبين الناس من جهة أخرى، بدعوة الناس إلى الرضى بأوضاعهم، وإيجاد المصالحة الدائمة بينهم وبين فراعنتهم وقوارينهم، واستمر هذا الدور مروراً بالمماليك والدولة العثمانية، وازداد نفوذ الهامانات على الناس، وازدادت مكاسبهم وامتيازاتهم عند فرعون وقارون، فحكم العسكر الأغراب (المماليك) ظاهرة لم تشهد لها المجتمعات الإنسانية مثيلاً في أي مجتمع آخر. والعالم العربي الآن عالم ذو إنتاج يقل كثيراً عن إمكانياته الطبيعية والبشرية، عالم اندمج فراعنته بقوارينه، لذا لا نرى أثراً إيجابياً يذكر للبورجوازية الوطنية المنتجة غير الريعية.

لقد ذكر الله سبحانه الهامانات والفراعنة والقوارين السابقين للبعثة المحمدية، وكيف أخذهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٠). إذ يتضح أمامنا كيف هلك الأقوام المذكورون بظواهر طبيعية، أي بحرب ربانية مباشرة، والسبب أن المستضعفين في الأرض كانوا عاجزين عن أخذ حقوقهم بأيديهم، فجاءتهم مساعدة من الله مباشرةً بإهلاك الأقوام الظالمين. لكن هذه الظاهرة انتهت ببعثة خاتم الأنبياء والمرسلين محمد (ص)، الذي كانت ثورته ثورة معلومات وتعاليم بإمكانيات بشرية صرفة، فالتحرر من الفراعنة والقوارين والهامانات لا يكون بقيام الليل، نصلي وندعو الله ليحارب عنا، بل علينا أن نساعد أنفسنا لكي يساعدنا الله، فالنبي دعا في معركة بدر بعد أن استنفذ كل التدابير المادية البشرية، وهذه هي العبرة التي يجب التأسي بها.

ثمة نوع آخر من أنواع الطغيان هو ما يسمى طغيان الأكثرية. فكثير من الناس ينادي بنظام حكم تحت شعار الأكثرية، ويجدون فيه نظاماً شورياً ديمقراطياً تريده الأكثرية مثل حركات الإسلام السياسي التي اقتنعت معظمها أخيراً بصندوق الاقتراع. ولكن هذه الدعوة وهذه القناعة قد تخفي وراءها طغياناً ينطوي على فرض رأي الأكثرية بالقوة على الأقلية. ظهر هذا النوع من الطغيان في القرن العشرين عند الحزب النازي في ألمانيا، الذي استلم السلطة عام (١٩٣٣م) إثر انتخابات حرة حاز فيها على أكثرية المقاعد في البرلمان الألماني (الرايخ ستاغ)، ولكن ماذا حصل بعد ذلك؟ لقد قام بالقضاء على

المعارضة جسدياً، تحت شعار أغلبية مقاعد البرلمان، وقام بقمع حرية الرأي والتعبير، ووضعت كل أجهزة الدولة والإعلام في خدمة الحزب، وتم انتهاك حقوق الإنسان على أبشع صورة، ثم تحول هتلر إلى حاكم إله. لذا فإن أطروحة الميثاق، أي ما فوق الدستور، ضرورية ويجب أن يحتوي الميثاق على الأمور التي لا تخضع للتصويت أصلاً، ثم يأتي بعد ذلك الدستور وصندوق الاقتراع.

لقد حاولت الأحزاب الشيوعية أن تسلك نفس الطريق في أوروبا الغربية، لكن وعي المواطن الأوروبي بأن الديمقراطية وحرية التعبير عن الرأي التي تنادي بها هذه الأحزاب مجرد مرحلة تكتيكية لتصل بها إلى السلطة، كي تتحول بعدها إلى ديكتاتورية قمعية تحت شعار أكثرية البروليتاريا، جعله يحرص على إبقاء هذه الأحزاب ضمن صفوف المعارضة دون أن تتعداها، كما جعله ذلك لا يعطي صوته لهذه الأحزاب بشكل تصل فيه إلى السلطة، لأنها إن وصلت فعلى الديمقراطية السلام. يقول فريدريك أنجلز: "إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها"[1].

وثمة تيارات في الحركات السياسية بالوطن العربي والبلدان الإسلامية، بغض النظر عن موقعها في السلطة أو المعارضة، وبغض النظر عن عدد الملتزمين معها قلّ أم كثر، بعضها يدّعي العلمانية والثاني يطرح شعار "الإسلام هو الحل". فإذا كان التيار الذي يدّعي العلمانية (ماركسياً كان أم غير ماركسي) يريد السلطة للقضاء على خصومه، لا من أجل حرية كل الناس في الرأي والتعبير عنه، كان طبيعياً أن نجد عنده الشعارات الرنانة جاهزة، والتهم جاهزة (عدو الثورة والشعب، رجعي، متآمر، إمبريالي، بورجوازي، ...إلخ)، والإعدامات جاهزة والسجون تنتظر الساكنين الجدد. وإذا كان التيار الإسلامي يريد السلطة من أجل القضاء على خصومه، لا من أجل حرية العقائد لكل الناس، وممارسة العبادات والتعبير عن الرأي، كانت أيضاً شعاراته الرنانة جاهزة، والتهم أيضاً جاهزة (ملحد، مرتد، زنديق، كافر، فاسق)، وأحكام الإعدام جاهزة أيضاً، والسجون ومعسكرات الاعتقال تنتظر المقيمين الجدد. فهل تستحق هذه الشعارات سفك الدماء، وبذل الأموال، ووضع الناس في السجون؟ هل نريد التضحية بالغالي والرخيص من أجل استبدال نظام طاغٍ يحمل شعاراً بنظامٍ طاغٍ آخر

١ لينين، مختارات: الدولة والثورة، دار التقدم، ١٩٦٨، موسكو، ج٢/ ص ٢٨٧.

يحمل شعاراً آخر؟ إننا نرى أن هذه من أهم الأسئلة المطروحة الآن على كل من يعمل في السياسة بالوطن العربي والإسلامي.

أما إذا كان الشعار يهدف إلى تحقيق نظام ديمقراطي قائم على التعددية الحزبية، وعلى حرية التعبير عن الرأي، ويلتزم بالقيم الإنسانية التي بدأت مع نوح واكتملت بمحمد، مروراً بموسى وعيسى، عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام، وبالحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته وحرياته، فهذا هو الهدف النبيل الذي يستحق التأييد والتضحية، بغضّ النظر عن شكل الحكم الذي يتبناه، وهذا هو الهدف الذي يربط الدنيا بالآخرة، ويجعل من الدنيا مزرعة للآخرة. وبدون هذا الهدف تصبح الشعوب تدور في حلقة مفرغة، ما زالت تعيشها حتى يومنا هذا، الغرض منها جعل الدولة وسيلة لتصفية الخصوم والقضاء عليهم، لا وسيلة للمحافظة على حقوق الناس، كل الناس، وحريات اختياراتهم على تعددها واختلافها. الأمر الذي برّر للمعارضة استخدام العنف المضاد على مدى قرون مضت حين يتسنى لها ذلك، ولا حل لهذه المعضلة إلا بالمؤسسات الديمقراطية. وبمجرد أن نعطي لأنفسنا الحق في استعمال العنف فإننا نعطي للطرف الآخر هذا الحق حتى نصل إلى دوامة لا مخرج منها.

فالدولة المدنية المنشودة، ذات المرجعية الأخلاقية، لا بدّ أن تقبل أنّ الملحد إنسان مصان الحقوق فيها، وسلامته محفوظة، له رأيه الحر الذي يعبر عنه بالطرق المشروعة السلمية والمفتوحة للجميع، وله دوره في صنع القرارات الديمقراطية. فالعنف (الجهاد المسلح لإعلاء كلمة الله) في الإسلام مبرر فقط من أجل حرية الناس، كل الناس، وحرية اختياراتهم، والتعبير عن رأيهم، حتى لو كان كفراً وإلحاداً، لكنه غير مبرر من أجل فرض عقيدة بعينها، أو أحكام بعينها كما يتوهم البعض. ولكن كيف يولد العنف الذي يلد العنف المضاد؟

إن كل توجه كان، فرداً أم جماعةً، عندما يعتقد أنه يملك الحقيقة المطلقة يصبح طاغياً حتماً وبشكل آلي، ولا يبقى أي مجال للحوار معه، ولا أمل منه في قبول الرأي الآخر والتعايش معه، وتصبح المثل العليا لديه أسيرة الحقيقة المطلقة التي يتوهم أنه يملكها، فيسخّر كل شيء من أجل ذلك. وأول ما تجلت فكرة الحقيقة المطلقة هذه في التاريخ القديم تجلّت في شخص الحاكم بأنه ابن الآلهة، أو الإله نفسه، أو أنه على الأقل القائم

على تنفيذ رغبات الآلهة. فالعدل المطلق فيه، والسلطة المطلقة بيده، والإلهام المطلق منه. هذه الفكرة ذاتها تجلّت في الماركسية حين ظنت أنها ملكت الحقيقة المطلقة، بمقولة الحتمية التاريخية للوصول إلى المجتمع الشيوعي، فأغلقت بذلك باب الحوار معها، وأصبح عندها كل من لا يقبل بحقيقتها المطلقة مرتداً، منحرفاً، رجعياً، بورجوازياً ...إلخ. كما أصبح للماركسية "هامانات" يطلقون عليهم اسم "المنظّرين"، فكانت بذلك الدولة السوفييتية أقرب إلى الدولة الدينية منها إلى المدنية لأنه من السمات الأساسية التي تشارك الدين فيها هي التدخل في الحياة الشخصية للناس.

أما المسلمون فلهم موقف مغاير من الحقيقة المطلقة. فالله الحق المطلق العدل، كامل المعرفة، أرسل تنزيلاً من عنده إلى الناس، لكن الناس محدودو المعرفة، والإنسان كائناً من كان، وليد مجتمعه ومعارفه ونظمه، وحين يقرأ التنزيل الذي جاء من المطلق، يفهمه فهماً محدوداً ونسبياً، طبقا لنظمه المعرفية، وتطوره الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ووجد المسلمون أنفسهم أمام تيارين: "كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ لم يزعم أحد من أهل الأرض إمكان هذا. غاية الأمر أن المؤولة (أهل الرأي) كانوا أكثر حريةً في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك (أهل الحديث)، وإن لم يقرّوا ذلك صراحةً، بإمكانية الفهم الموضوعي الكامل للقرآن من خلال فهم أهل القرن السابع (الصحابة والتابعين)"[1]. ومع تغلب مدرسة أهل الحديث جمد الإسلام، وأُغلق باب النقاش والحوار، وأصبح سلوك الصحابة وفهمهم الموضوعي للتنزيل في عصرهم جزءاً لا يتجزأ من الدين الإسلامي (الإجماع ثم القياس)، وأصبحت المدرسة السلفية تدّعي لنفسها الحقيقة المطلقة، تماماً كما ادعتها الماركسية لنفسها، فلا حوار ولا رأي آخر، بل فرض فوقي بالقوة لنموذج بعينه على المسلمين، برز معه الطغيان الفكري والاجتماعي والسياسي كأمر لا مناص منه باعتبار أن كل من خرج عنه، أو حتى ناقشه، مرتد أو زنديق أو كافر أو فاسق. لذا علينا أن نعي أن كل من يدعي أنه يملك الحقيقة المطلقة طاغ، فرداً كان أم جماعةً أم حزباً. وعلينا أن لا ننخدع بالكلام المعسول والوعود البراقة وأنهار اللبن والعسل وصورة المجتمع المثالي في مثل هذا الطرح الخادع، كما يجب ألا

١ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ننخدع بإطلاق اللحى والاعتكاف في التكايا وقيام الليل والنهار، فمن الحالتين تفوح رائحة الطغيان والقهر وفرض الرأي بالقوة. ولا يجوز أن تحتوي الديمقراطية على أيّ بذور للطغيان، حتى ولا تحت شعار الأكثرية.

وهكذا نرى أن أبرز خواص الطغيان التي وردت في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ (الفجر: ١١-١٢) تتمثل في إعاقة النمو العقلي والروحي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمع.

فمن الناحية العقلية، يطرح المستبد نفسه على أنه المانح المانع، وأنه المسؤول عن كل خيرات ونعم البلاد. فأول ما يقتل في الناس شعورهم بالمسؤولية. فالمواطن في المجتمع الطاغي لا يشعر بأي مسؤولية تجاه المجتمع وقضاياه الصغرى والكبرى، لكونه بالأصل يعيش على الهامش، ولا رأي له، واعتاد على كلمة "نعم" دائماً، مما يقتل عنده روح المحاكمة العقلية، ويتبلد ذهنه، لوجود من يتخذ القرارات عوضاً عنه. لهذا فإن أكبر إشكالية تقف في وجه ممارسة الديمقراطية ببلد تعوّد على الطغيان لمدة طويلة هي أن المواطن اعتاد الخمول والكسل و لم يتعود على حمل المسؤولية، بينما النظام الديمقراطي القائم على التعددية الحزبية المتكافئة وعلى حرية التعبير عن الرأي يتطلب مواطناً يشعر بالمسؤولية ويتحملها. ونحن نرى أن علاقة الشعوب التي اعتادت العيش تحت الطغيان طويلاً بالطغاة أشبه ما تكون بعلاقة الطفل المفطوم حديثاً بأمه، فالفطام هو لمصلحة الطفل ليبدأ الاعتماد على نفسه في تناول الطعام، ثم في الحصول عليه، لكننا نرى الطفل يقاوم عملية الفطام بضراوة لأنه تعود على الحصول على الحليب من ثدي أمه بأسهل الطرق، وعلى أن أمه تحمل مسؤولية كل شيء عنه. ومرحلة مقاومة الفطام هذه قد يُصاب بها شعب بأكمله إذا استمرأ الطغيان واعتاد على وجود من يقر له كل الكبائر والصغائر، ثم تعرض إلى الفطام السياسي والاجتماعي، فلا نستغرب تأييده للطغيان تحت شعار الاستقرار والطمأنينة، ولا نستنكر دعاءه للطاغية بطول العمر، لأنها تدل على ظاهرة انخفاض وعي ذاتي، وانخفاض وعي اجتماعي، وهي ما نطلق عليه اسم "الظاهرة الطفولية في مقاومة الفطام" التي تؤدي إلى إعاقة نمو الطفل.

أما من الناحية الاقتصادية فقد برهن التاريخ على أن الإنسان الحر ينتج أكثر من العبد في جميع مجالات العطاء والإنتاج. والإنسان الذي يعمل في ظل نظام ديمقراطي يحفظ

عليه كرامته ولا يضطهد رأيه ينتج أكثر من الذي يعمل في ظل نظام طاغ لا توجد فيه حرية رأي. فالنظام الديمقراطي يسمح بالاجتماعات والتظاهرات السلمية للعمال إذا لحق بهم إجحاف، فيشرحون مشكلتهم ومطالبهم ويتوقف العمل فترة إلى أن تحل المشكلة، ليعود الإنتاج إلى مسيرته الجدية، أما في النظام الطاغي فالمجتمع يعيش حالة إضراب غير معلن سنوات وسنوات، يذهب الناس خلالها إلى العمل ولا ينتجون، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى كوارث اقتصادية.

وأما من الناحية الاجتماعية فالطغيان السياسي يعيق تقدم وتعميق العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع. فلا أحد يأمن جانب أحد، وتنتشر ظاهرة غياب الضمير (قول الحق بدون خوف) حتى بين أفراد الأسرة الواحدة، ويقل فعل الخير بين الناس، وتتشوه المثل العليا للمجتمع، ويصبح الذي يحصل على المال دون أن يعمل (فهلوياً)، والذي يتحايل على القانون (شاطراً)، والذي يحتكر ويغش المواصفات (تاجراً ماهراً)، وتنمو ظاهرة الغنى غير المنتج (الريعي) مما يزيد من نمو الأحقاد بين الناس، وتفشى ظاهرة الاعتماد على الحظ، فالذي يحصل على الملايين دون أن ينتج محظوظ، وهذه الملايين رزق ساقه الله إليه، أما في المجتمع الديمقراطي، حيث حرية الضمير وتحمل المسؤولية، فالناس تخاف من الغنى غير المنتج لأنه يعرضها للمساءلة من قبل الآخرين الذين يُبدون رأيهم بصراحة في ظل ديمقراطية المجتمع.

لقد أثر الطغيان، بكل أنواعه التي تم شرحها بالتفصيل، على المجتمعات الإسلامية العربية من كل النواحي، وأخذ المظاهر التالية:

١ - في المجال الفكري الديني، أي علوم القرآن، تمّ الاقتصار على الشكل، بإقامة مدارس لتحفيظ التنزيل الحكيم (عن ظهر قلب)، واقتصر الاهتمام على الخط والأناقة، والمدّ والغُنّة، كما ظهرت روابط لقراءة القرآن الكريم لتهتم أيضاً بشكل الإظهار والإخفاء والإدغام والقلقلة والتفخيم والترقيق، أما المضمون فإياك أن تدخل فيه، فستقوم قائمة رجال الدين المختصين لتكيل الاتهامات، التي أحسنها التفسير بالرأي. وإذا سألتهم عن المضمون أحالوك إلى التفاسير التراثية الموروثة، فإذا فتحت هذه التفاسير رأيتها تطفح بالمتناقضات. لهذا يظهر طغيان الشكل في الذكر الحكيم باندماج التلاوة بالقراءة، فصارتا شيئاً واحداً، بحيث حلّ الشكل محل المضمون في التنزيل الحكيم وإلغائه.

٢- أثر الطغيان في تغليب الشكل على المضمون الذي انعكس على الفقهاء والفقه وكتب الفقه، ابتداءً من الأم للشافعي مروراً بحاشية ابن عابدين وحاشية الطحطاوي، وانتهاءً بالفقه على المذاهب الأربعة للجزيري. ولا يحتاج قارئها إلى أي جهد ليلاحظ عشرات البنود ومئات الفقرات والصفحات في موضوع الطهارة والوضوء والصلاة، حتى ليقع الإنسان في الوسواس من طهارته وصحة وضوئه حين يخشى إغفال بند من هذه البنود.

أما الصوفية فقد قامت بنشاط معاكس تماماً، حين أخذت بالمضمون متجاهلةً تماماً الشكل. فقد قال الصوفيون إن القرآن ظاهر وباطن، وبالتالي فإن أهل الفقه هم أهل الظاهر وأهل التصوف هم أهل الباطن، أو أهل الشريعة، أو أهل الحقيقة. وكان لا بد من ذلك ليعطوا أنفسهم حق التحليق في تأويلات ليس لها علاقة بالنص البتة، فوقع الخلل في العلاقة بين الشكل والمضمون (البنية والدلالة). علماً أنه لا بد في التأويل من أن يبقى خيط ما، ولو رفيع، يربط ويصل الشكل بالمضمون، فإذا انقطع هذا الخيط بين البنية والدلالة تصبح احتمالات معاني الآية لا نهائية. كمثل قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ١٩-٢٠). فحين نترك الخيط الواصل بين شكل اللفظ في (البحرين) وبين مضمون معنى دلالته يتحول (البحران) إلى أي شيء يمكن أن يخطر ببال صاحب التأويل، فقد يعني عنده آدم وحواء، وقد يعني عنده الحسن والحسين، وقد يعني عنده الخير والشر، أو يعني ما شاء له الاستنتاج أن يعني. ومن هنا نرى كيف أن المسلمين فقدوا وسطيتهم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة: ١٤٣)، حين تركوا الخيط الذي يربط الشكل بالمضمون، والذي يصبح معه الخير القرآني صادقاً والتشريع واقعياً يتناسب ويتوافق مع الفطرة الإنسانية والتطور التاريخي الحضاري، ولا يدخل في عالم الخيال.

٣- تغليب الشكل على المضمون في علوم اللغة، حيث تم فصل النحو عن البلاغة وعلم الدلالات، وأصبح الإعراب مستقلاً عن المعاني، ولا يهتم مطلقاً بعلاقة المعاني بالواقع أو بعدم علاقتها به، وأوضح مثال على ما نقوله أننا ندرس العربية في مدارسنا الابتدائية والإعدادية والثانوية حصراً في علوم الإعراب والنحو، فليس عندنا، مثلاً، لا

في الماضي القريب ولا في الحاضر الماثل، أستاذ لعلم الدلالات يشرح لطلابه الفرق في المعنى بين الكذب والإفك والافتراء، أو بين البغي والظلم، أو بين الفعل والعمل، أو بين النظر والرؤية، مما ساعد على ترسيخ وهم الترادف لدى أهل التضاد، وهذا يدخل في أهداف الطغيان وآثاره. وثمة مثال يخطر على البال، ما كنت لأعرض له لولا فائدته في توضيح السياق، هو أن واحداً من الكتب التي صدرت ردّاً على كتابي **الكتاب والقرآن**، استغرق أكثر من نصف حجمه، يعدّد الأغلاظ الإملائية التي وقعت بها، وعليه فهو يستحق عندي درجة جيد في الإملاء والشكل أما المضمون فلم يتعرض له البتة!!؟

٤- تغليب الشكل على المضمون في القضاء حتى أصبحت شكليات العمليات القضائية وتعقيداتها صورة طبق الأصل عن شكليات الفقه. وكما تم فيه اللجوء إلى الحيل الشرعية على الشكل، حتى أصبح العالم الجهبذ هو الذي يعطيك حلاً لمشكلتك الفقهية بالاستعانة بالحيل، كذلك أصبح المحامي القدير هو الذي يتقن لعبة الشكل لإيجاد مخرج لزبونه من مشكلة ما باستعمال الحيل القانونية، بحيث يكون المضمون فيها واضحاً. فضاعت الحقوق مع الحيل القضائية، وفقد القضاء مصداقيته، وأصبح الشكل يقتضي سنين لاستكماله في القضايا، وألف الناس العبارة المشهورة التي يطلقها النصابون أمام ضحاياهم "باب القصر العدلي يدخل الجمل"، لعلمهم أن الحقوق تموت هناك.

وبالمقابل عمدت سلطات الدول العربية إلى التخلص من طغيان الشكل على المضمون الموجود في القضاء العادي، بإنشاء محاكم خاصة بقضاياها، على رأسها محاكم أمن الدولة، التي يتم فيها تغليب المضمون على الشكل، فأصبحنا نرى المواطن في المحاكم العادية يموت قهراً وحزناً وغيظاً ومللاً، وفي محاكم أمن الدولة يموت تعذيباً أو إعداماً. أما في الدولة المدنية الديمقراطية، دولة الحريات ودولة المثل العليا والقيم الإنسانية، ليس ثمة إلا قضاء واحد، وجهاز قضائي واحد، وقانون واحد، ودستور واحد.

٥- بسبب تغليب الشكل على المضمون في آلية عمل إدارات الدولة ومؤسساتها، نشأت البيروقراطية، أي الروح الشكلية المكتبية، في أجهزة الدولة، التي يهمها استكمال الشكل الورقي المستندي في المعاملات سواء كان ذلك حقاً وصدقاً أم لا. مثال ذلك التقارير الطبية لتبرير الغياب، في المدرسة والعمل والجامعة والوظيفة وغيرها. ولا يهم

إن كان الانسان مريضاً فعلاً أم لا. أو كارثة تحصل في إحدى المنشآت ويأتي التفتيش، فإذا كان الشكل مستوفياً في الملفات ضاعت المسؤولية ووقعت الخسائر الفادحة.

وقد أتقن البعض لعبة البيروقراطية والشكل، وكيف يربحون علناً ملايين الليرات بين استكمال الشكل أو إبقائه غامضاً، وهم في المضمون لا يستحقونها. ولا يمكن حل هذه المشكلة إلا باختيار طريقة في الإدارة تضبط الشكل كمّاً وكيفاً، بما لا يلغي المضمون، ويتلازم فيها الشكل والمضمون ويتوازنان، فلا يتم تغليب أحدهما على حساب الآخر.

٦- تغليب الشكل على المضمون في الدين الإسلامي، واختزاله وحصره بالنسبة للمرأة في الحجاب، لعدد من الأسباب، أولها العجز، وأهمها ذكورية المجتمع، والتضييق على العباد باسم الدين. فبعد أن قصر العلماء علمهم على الشكل دون المضمون، وأصبح همهم ينصبّ في استيفاء الشكل كالوضوء والطهارة وعقود النكاح، صاروا عاجزين تماماً عن فهم مضامين الظواهر الاجتماعية وتحليلها، وعن احترام حرية الإنسان وتقديسها. فقد انطلقوا من السيطرة الذكورية على كل شيء، والتي ترجع إلى عصور الجاهلية، والتي جاء الإسلام ليضع بدايات تعديلها في عصر النبوة، مع بقاء المجتمع ذكوري فيه لكن مع منح المرأة بعضاً من حقوقها لأن ذكورية المجتمع تحتاج إلى وقت طويل لإزالتها بالكامل. لكن الفقهاء بعد العصر النبوي وضعوا الفقه على أسس ذكورية لمجتمع ذكوري بحت، فأصبحت المرأة معه شيئاً مادياً يكتسب كالسيارة الفخمة والحلي، بحيث يجب على مالكه أن يحافظ عليه، ويضع له حراساً وأقفالاً، وغدت رعاية المرأة والمحافظة عليها تنطلق من مفهوم ملكية الأشياء الثمينة وأطلق عليها نفاقاً اسم (التكريم). فإذا أراد العرب والمسلمون التحرر والتقدم وتحقيق الدولة الواحدة فإن ذلك لا يمكن أن يتم في مجتمع ذكوري، فالذكورية حالة متخلفة حضارياً وانسانياً وحتى تاريخياً. وقد ضرب لنا أهل الانتفاضة في الأرض المحتلة أروع الأمثلة في النضال حين بدأوا بالتخلي فعلاً عن النظرة الذكورية إلى المجتمع. ولهذا فالجانب النسائي في مجتمعنا بحاجة إلى خرق فكري وسياسي. لأن ثمة أموراً كثيرة أهم، حبذا لو نعطيها هذا الاهتمام وهذه الأهمية، كالكذب والنميمة والغش وعقوق الوالدين والحنث باليمين وتضييع العمر فيما لا ينفع الناس، ونعالجها بنفس الحماس الذي نعالج به الحجاب، الذي ليس بالأساس من أركان الإسلام الخمسة، أو العشرة، أو المئة. لنذكر

أننا حين نقول عن المرأة التي تبدأ بوضع الحجاب إنها "رجعت إلى دينها"، فهذا أمر له ذيول خطيرة، أحدها أنه سيأتي يوم يفرض فيه الحجاب بالقهر والقوة من الدولة، بحجة إرجاع النساء إلى دينهن. وقد قلنا إن من صفات الدين التدخل في حياة الانسان الشخصية بسلطة هي سلطة الضمير لا سلطة الإكراه، لكن عندما تستعمل الدولة التي تملك أداة الإكراه سلطتها للتدخل في حياة الناس الدينية فإنها بذلك تتحول إلى دولة دينية حتى وإن كانت شيوعية. والدولة الدينية هي الدين مضافاً إليه الإكراه، أما الدولة المدنية ففيها يتم احترام الدين بدون إكراه. وثانيها أنهم يعتبرون الحجاب مؤشراً رئيسياً للصحوة الإسلامية، في حين أنه في حقيقة الأمر مؤشر على استمرار الغفوة الإسلامية، وإلهاء المسلمين من أمة محمد (ص) بأمور لا تفيدهم لا في دينهم ولا في دنياهم. على الرجل والمرأة أن يعلما أن الحجاب مرتبط بالحرية، وكما أنه "لا إكراه في الدين" كذلك لا إكراه في الحجاب. فإذا أرادت المرأة أن تتحجب فلا إكراه عليها لا الآن ولا في المستقبل، والحجاب لا يخرجها ولا يدخلها في الدين. وعلى الدولة أن تعلم أنّ موضوع فرض الحجاب أو منعه ليس من مهامها، لأن ذلك له علاقة بالحريات العامة التي لا تخضع أصلاً حتى للتصويت بل له علاقة بتقاليد المجتمع فقط.

٨- أثر آخر لأنواع الطغيان السالفة الذكر على سلوكية الأشخاص والمجتمعات، يتمثل في أنه يخلق إنساناً مهزوماً من الخارج أولاً، ثم تنتقل الهزيمة من الخارج إلى الداخل. فالإنسان المهزوم داخلياً إنسان عاجز يحتاج إلى وقت طويل لاستعادة صحته وحل أموره بنفسه وتحمل مسؤوليته، فالمسؤولية صنو الحرية والإنسان يُسأل عن قدر ما يتاح له من حرية، وهذه سنة الله سبحانه، الذي أعطى خلقه الحرية أولاً، ثم حمّلهم المسؤولية ثانياً، إذ لا ثواب ولا عقاب بدون الحرية. والمواطن في ظل الطغيان غير حريص على حياة الآخرين، وغير حريص على الأملاك العامة، ولا علاقة له بسلامة الطرقات أو بنظافة الحدائق والمستشفيات، ولا يعنيه حب الوطن والغيرة عليه في شيء، وهذا كله ردّ على سلبه الحرية بادئ ذي بدء.

ج- سلوك المواطن في ظل الطغيان السياسي هو بين الخنوع والطغيان، فهو خانع لمن فوقه، طاغ على من تحته. الرجل يطغى على المرأة تحت شعار الطاعة الزوجية، والوالدان يطغَيان على الأولاد تحت شعار بر الوالدين، ونلاحظ هنا أن استبداد الأم

بأولادها أكبر، فقد عاشت تحت طغيان أهلها، ثم تحت طغيان زوجها، حتى يواريها التراب أو تصبح أرملة، والكبير يطغى على الصغير تحت شعار الاحترام، والأستاذ يطغى على تلاميذه تحت شعار تبجيل المعلم، ورجل الدين يطغى على من حوله تحت شعارات لها أول وليس لها آخر. كل ذلك يجري في سلسة تنحدر نزولاً لتصب على أضعف عنصر في المجتمع، لا يجد من يستبد به سوى الأشياء، فيقطع الأشجار في الحدائق، ويتلف المصابيح في الشوارع، ويمزق أغطية المقاعد في الحافلات ودور السينما، إذ ليس من أحد يصبّ عليه طغيانه سوى الأشياء. وهذا، في رأينا، من علامات عدم قبول الرأي والرأي الآخر، والهروب من الحوار بين الآراء، التي تنصب في المحصلة طغياناً بتخريب الأشياء التي لا تستطيع الرد، ونرى ذلك واضحاً في ظواهر هيجان الجماهير بالبلدان المتخلفة.

د- من الظواهر التي يخلفها الطغيان ظاهرة الانسحاب الطوعي من المجتمع، التي تسمى بالزهد والتصوف، والتي بدأت بذورها في العصر العباسي (الحلاج، أبو يزيد البسطامي) واكتملت عند ابن عربي والغزالي (غروب الحضارة العربية الإسلامية)، وبدأ السبات العميق مع استمرارية عنف الطغيان. فحين يقع الناس بالعجز الكامل لا يبقى لهم إلا الدعاء، والطاغي لا يمنع أحداً من الدعاء؛ فليدعوا ما شاؤوا... متى شاؤوا... وكيفما شاؤوا... بالقفز (حلقات الذكر) وبالدوران (المولوية) وبالطبل والصنوج (النوبة) وبالغناء والصوت الجميل (الموالد) وبإغماض العينين صبحاً وظهراً ومساءً. فكثرت الأدعية والأولاد، حتى صار لكل شيء في الدنيا دعاء: دعاء للخروج من البيت، ودعاء لدخوله، ودعاء قبل النوم، ودعاء بعد النوم، ودعاء السفر، ودعاء العودة من السفر، وأوراد الصباح، وأوراد الضحى، وأوراد الظهر، والمساء والليل والغسق والفجر، حتى أصبحت لهذه الأدعية والأوراد أدبياتها الخاصة التي تتلاءم مع الموجة السائدة، فحين دخل المغول البلاد كان الدعاء: اللهم يا قهار انصرنا على التتار. أما اليوم فقد صار الدعاء: اللهم يا ودود انصرنا على اليهود، وصار الناس لا يفعلون شيئاً سوى الدعاء بالنصر لجيوش المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وكلما زاد الدعاء أكثر زادت الهزائم أكثر، ليس لأن الله أصم أو غائب لكن لأنه سبحانه لا يستجيب لمن يريدونه أن يقوم عنهم بما يجب عليهم هم أن يفعلوه، ولأنه سبحانه يساعد من

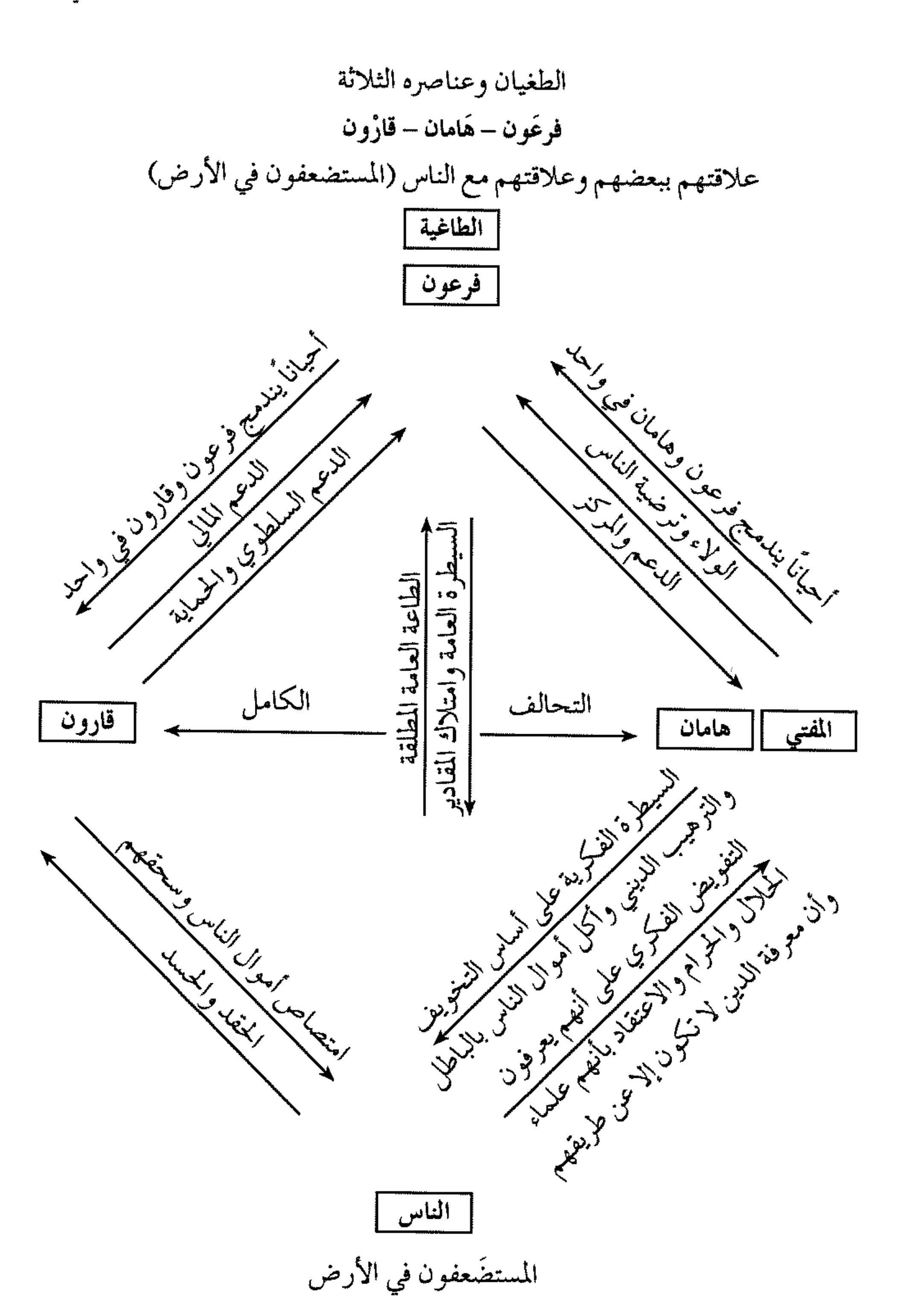
يساعد نفسه (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) فالبداية علينا والمساعدة في الخاتمة من الله[1].

لقد خلّفت جلّ أنواع الطغيان هذه التي مورست على الشعوب العربية الآثار الوخيمة، بسبب سياسة أنظمتها الجائرة التي ظلت متحكمة فيها بقبضة من حديد ردحاً من الزمن، بتكريسها الجهل والتخلف حتى أضحت الشعوب العربية تعيش على هامش الحياة، وغائبة عن أي حضور أو مشاركة في التطور الحضاري، بل وصارت عالة على الشعوب الأخرى المتحضرة. لكنّ كثرة طغيان وتجبّر أنظمتها الديكتاتورية ولّد فيها ضغطاً كبيراً أدى إلى انفجار وقلب لكل الموازين في العالم. إذ أحدثت الشعوب العربية المعجزة وانتفضت على أنظمتها الطاغية للمطالبة بحقوقها وعلى رأسها الحرية، فكان أن بزغ فجر الربيع العربي وما جاء به من ثورات هزت العالم. هذه الثورات التي اندلعت – هنا وهناك – في العالم العربي تعتبر بمثابة صحوة معرفية قوية مكنت هذه الشعوب من استيعاب فكرة أن المحتل كما قد يكون أجنبياً قد يكون محلياً أيضاً، وبالتالي تجب مواجهته والتصدي لطغيانه. هذه الفكرة التي كانت غائبة تماماً عن العقل العربي بسبب استسلامه للطغيان الاعتقادي الذي جعله يظن أن جور هذا المحتل الداخلي قدر محتّم يجب الصبر عليه، وخير مثال على هذه الغفلة التجربة الجزائرية مع الاستعمار الفرنسي ومع طغيان المحتل الداخلي (حكم الحزب الواحد) في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين. فقد وقف شعب المليون ونصف المليون شهيد في وجه المحتل الخارجي (فرنسا) وحاربه بكل ما أوتي من قوة حتى انتزع انتصاره عليه وأخرجه من أراضيه ذليلاً سنة ١٩٦٢م. ونفس الجيل الذي حقق هذا النصر رضخ لحكم الحزب الواحد الديكتاتوري الطاغي بعد سنتين من الاستقلال، أي سنة ١٩٦٥م، بعد الانقلاب العسكري الذي أحدثه الرئيس هواري بومدين، بحيث قام بتحويل الحكم إلى حكم عسكري ديكتاتوري، ومع ذلك صبر هذا الجيل الذي هزم أقوى قوات العالم يومها (فرنسا) على طغيان وجبروت حاكمه الطاغي لأن فكرة المحتل الداخلي لم تكن قد نضجت بعد في ذهنية العقل العربي. ولم تعرف هذه الفكرة النضوج إلا مع

١ لمزيد من التفاصيل انظر: مصطفى الحجازي، **التخلف الاجتماعي– سيكولوجية الانسان المقهور**؛ وعبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**.

بداية القرن الواحد والعشرين بعد أن تطورت تكنولوجيا المعلومات، بحيث تمكنت الشعوب العربية من التمرد على الطغيان المعرفي الذي كانت تعاني منه وتجاوزت أجهزة مخابرات سلطات دولها، فتمكنت من تنظيم نفسها للإطاحة بطغاتها وفتح عهد جديد لإنشاء دول ديمقراطية.

إن الشعوب العربية قد تمكنت من تجاوز الكثير من العقبات الفكرية التي كانت تعاني منها بكسرها حاجز الخوف من المحتل الداخلي والتصدي له للمطالبة بحريتها وحقها في تحقيق مصيرها، واختيار من يكون أهلاً ليحكم سياستها بحيث يكون قادراً على تحمل المسؤولية وتحقيق أفضل حياة لأفرادها في إطار دولة مدنية متحضرة تحترم الاختلافات وتقبل بالتنوع مع حماية الجميع ومعاملتهم بعدل ومساواة في إطار مدني مبني على الحرية أولاً بالإضافة إلى العدل والمساواة.


الطغيان وعناصره الثلاثة
فرعَون – هَامان – قارْون
علاقتهم ببعضهم وعلاقتهم مع الناس (المستضعفون في الأرض)
الطاغية
فرعون
أحياناً يندمج فرعون وقارون في واحد
الدعم المالي
الدعم السلطوي والحماية
أحياناً يندمج فرعون وهامان في واحد
الولاء وترضية الناس
الدعم والمركز
السيطرة العامة وامتلاك المقادير
الطاعة العامة المطلقة
الكامل
التحالف
قارون
هامان
المفتي
امتصاص أموال الناس وسحقهم
الحقد والحسد
السيطرة الفكرية على أساس التخويف
والترهيب الديني وأكل أموال الناس بالباطل
التفويض الفكري على أنهم يعرفون
الحلال والحرام والاعتقاد بأنهم علماء
وأن معرفة الدين لا تكون إلا عن طريقهم
الناس
المستضعفون في الأرض

دولة الطغيان

فرعون: السلطة السياسية

- تأخذ شرعيتها من الهامانات مقابل امتيازات تعطيها لهم.
- تأخذ مددها المالي من القوارين مقابل امتيازات تعطيها لهم.
- لها جنودها في ممارسة القمع، في يدها الجيش والشرطة والسلطات التنفيذية كلها.
- تدعي لنفسها حاكمية الله ببنودها الخمسة.

هامان: السلطة الدينية

- تعطي الشرعية للفراعين، وتوظف الجبرية والقضاء والقدر لخدمتهم، وتبرر لهم ادعاء الحاكمية عن طريقها، وببركاتها.
- تدعي الحقيقة المطلقة، وحفظ الدين، والوصاية على الفكر، وترسيخ مؤسسات الكهانة والسدانة دعماً لامتيازاتها.
- تحرم وتحلل وتكفّر معارضيها، وتحصر بذاتها وبجنودها علاقة الناس بالله، والله بالناس.
- لها جنودها في تخدير الناس، وتجميد الفكر والتاريخ والتطور، ودعم جنود الفراعين.

قارون: السلطة المالية

- تدعم الفراعين والهامانات لسحق المستضعفين، وتتكفل في بنوك وتروستات لا وطن لها ولا قومية.
- تعيش على الاستقلال، وعلى الربية الاستثمارية، بدلاً من الريعية الإنتاجية.
- قد تندمج أحياناً مع السلطة السياسية في يد شخص واحد (قارون + فرعون)، أو مع السلطة الدينية في يد شخص واحد (قارون + هامان).
- لها جنودها في مجالات: الرشوة، التهريب، التزوير، التبذير، الانقلابات الدموية لاستبدال الواجهات الحاكمة شكلياً.

المستضعفون في الأرض (الناس):

- يأتمرون بأمر الفراعين من جهة، تحت طائلة القتل أو السجن أو النفي.
- وبأمر الهامانات من جهة ثانية، تحت طائلة التكفير والمروق والطرد من الرحمة التي تصب بالمحصلة في خندق القتل والسجن والنفي.
- وبأمر القوارين من جهة ثالثة، تحت طائلة قطع الرزق والمصادرة والبطالة والتشرد والجوع.
- لا رأي لهم في عقائدهم، ولا حرية لهم في رأيهم، ولا خيار لهم في تبديل المفروض عليهم ولا أمل لأحد منهم في تغيير المكتوب.

الفصل الثالث

الدولة المدنية

تمهيد

تعرف الدولة المدنية بأنها تعايش أفراد فى مجتمع يخضعون فيه للقانون الذي يضبط حياتهم ويحمي حقوقهم من الانتهاك، إذ يعتبر الشرط الأساسي لقيام الدولة المدنية ألا يخضع أي فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل طرف آخر سواء كان شخصاً كفرد من أفراد المجتمع أو معنوياً كمؤسسة ما، لوجود سلطة عليا هي سلطة الدولة التي تنظم المجتمع وتطبق القانون بحيث يلجأ إليها الأفراد في حال تعرض حقوقهم للتهديد بالانتهاك أو التعدي. وتحفظ هذه السلطة الحقوق لكل الأطراف، وتمنعهم من التعدي على حقوق بعضهم البعض، إذ تجعل من القانون أداة تقف فوق الأفراد وعليهم جميعاً احترامها. فالدولة المدنية تتأسس على نظام من العلاقات بين الأفراد قائم على الحرية والمساواة والعدل فى الحقوق والواجبات بحيث تصبح هذه القيم الإنسانية تمثل ثقافة المجتمع الذي يتأسس انطلاقاً من مبدأ الاتفاق على احترام القانون والتحلي بالقيم الإنسانية. بذلك فقط يمكن للدولة أن تسمى "مدنية" بتوفير حق المواطنة للجميع ويُصبح للفرد فيها تعريف قانوني اجتماعي، ويسمى على هذا الأساس "مواطناً" يتساوى مع جميع المواطنين في المجتمع في الحقوق والواجبات. فالمواطن هو الفرد الحر في اختياراته في

المجتمع بدءاً من اختيار الطعام واللباس ونوع التعليم وسائر متطلبات حياته، ووصولاً إلى العقيدة والمذهب وممثليه في السلطة السياسية، وهو في نفس الوقت مسؤول عن هذه الاختيارات أمام الله وضميره والمجتمع.

غير أن المواطنة لا يمكن أن تتحقق في الدولة المدنية إلا إذا توفرت فيها الديمقراطية الليبرالية التي تعتبر شرطاً أساسياً لتحقيق الاتفاق العام للمجتمع، لأنها تتيح الفرصة للتنافس الحر والخلاق بين مختلف التوجهات السياسية وما ينبثق عنها من برامج. ويكون الهدف الحقيقي للتنافس تحقيق المصلحة العليا للمجتمع بإدارة المجتمع والسياسات العامة بأقصى درجات الدقة والإحكام والشفافية والأداء الإداري المتميز النزيه. فالدولة المدنية بحاجة لأن تكون ديمقراطية ليبرالية لأنها الوسيلة الوحيدة التى تمكّن من تلاحم الأفكار المتنوعة والتوجهات السياسية المختلفة وانصهارها في مجتمع واحد للارتقاء الدائم به وتحسين ظروف المعيشة فيه، وكذلك الارتقاء بنوعية الثقافة الحاكمة لعلاقات الأفراد وتفاعلاتهم. فمهمة الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية تتمثل في المحافظة على حقوق كل أعضاء المجتمع بغضّ النظر عن القومية والدين والجنس والفكر، فهي تضمن حقوق وحريات جميع المواطنين باعتبارها دولةَ مواطنة تقوم على قاعدة ديمقراطية هي المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات[1]. فالديمقراطية الليبرالية تقوم على تكريس سيادة الشعب عن طريق الاقتراع العام وذلك للتعبير عن إرادة الشعب واحترام مبدأ الفصل بين السلطات (التشريعية والقضائية والتنفيذية) وأن تخضع هذه السلطات للقانون من أجل ضمان الحريات الفردية وللحدّ من الامتيازات الخاصة ورفض ممارسة السيادة خارج المؤسسات لكي تكون هذه المؤسسات معبرة عن إرادة الشعب بأكمله. ويظهر التقارب بين الليبرالية والديمقراطية في مسألة حرية المعارضة السياسية خصوصاً، إذ بدون الحريات التي تحرص عليها الليبرالية لا يمكن تشكيل معارضة حقيقية، وبالتالي لن تكون هنالك انتخابات ذات معنى ولا حكومة منتخبة بشكل ديمقراطي نتيجة لذلك، لأن الليبرالية لا تقتصر على حرية الأغلبية بل هي في الواقع تؤكد على حرية الفرد بأنواعها، وتحمي بذلك الأقليات، بخلاف الديمقراطية

١ خالد يونس خالد، "الدولة المدنية الديمقراطية الدستورية"، مقال منشور بموقع "الحوار المتمدن" بتاريخ ٢/٩/٢٠٠٥ على الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=44476

التي تعطي السلطة للشعب وبالتالي يمكن أن تؤدي أحياناً إلى اضطهاد الأقليات في حال غياب مبادئ ليبرالية مثبتة في دستور الدولة تمنع الأغلبية من اضطهاد الأقليات. فهي تقوم على الايمان بالنزعة الفردية القائمة على حرية الفكر والتسامح واحترام كرامة الإنسان وضمان حقه في الحياة وحرية الاعتقاد والضمير وحرية التعبير والمساواة أمام القانون، ولا يكون هناك دور للدولة في العلاقات الاجتماعية، فالدولة الليبرالية تقف على الحياد أمام جميع أطياف الشعب ولا تتدخل فيها أو في الأنشطة الاقتصادية إلا في حالة الإخلال بمصالح الفرد. وتتم حماية حقوق الأفراد بتضمينها في دستور الدولة، ولذلك تسمى الديمقراطية الليبرالية الممارسة فيها "الديمقراطية الدستورية"، ويسمى الدستور المطبّق فيها "الدستور الديمقراطي الليبرالي"، الذي يعتبر ميزة الدولة المدنية الديمقراطية الدستورية. فمثلاً في التقليد السياسي الأميركي الهدف من الدستور عادةً ما يُرى على أنه قيد يحدّ من سلطة الحكومة، بحيث نجد الفكرة الأميركية الخاصة بالديمقراطية الليبرالية متأثرةً بهذه الرؤية، لأنها تركز على فصل السلطات واستقلالية القضاء وعلى نظام من القيود والموازنات بين فروع الحكومة. أما الليبرالية الدستورية الأوروبية فتركز أكثر على سيادة القانون رغم أنها تتضمن شكلاً محدداً من الدولة أو النظام. وهذا الدستور يحترم كافة حقوق المواطن بشكل يوفر له العيش الكريم. وذلك يعني انعدام التمييز بين المواطنين بسبب قوميتهم، كبيرة كانت أو صغيرة، أو جنسهم، ذكوراً كانوا أو إناثاً، أو مركزهم الاجتماعي، أغنياء كانوا أو فقراء، أو دورهم السياسي، رؤساء كانوا أو مرؤوسين، أو عقيدتهم أو مذاهبهم مؤمنين كانوا من أمة محمد (ص) أو مسيحيين أو يهوداً أوغيرهم.

بهذا تعدُّ الديمقراطية الليبرالية الضامن الوحيد لحرية الأفراد وحقوقهم في الدولة المدنية التي تستوعب الجميع رغم اختلاف توجهاتهم ومعتقداتهم، ولا تسمح بالتدخل في ميولهم الدينية أو الفكرية. ورغم ذلك فإنّ هذه الأطروحة قد تلقت الكثير من النقد من منظري المنظومة التراثية الذين يرون في الديمقراطية "كفراً" وفي "الليبرالية" مجوناً، لأنهم يرون أن الأولى تدعو إلى الابتعاد عن المفهوم المؤدلج للحاكمية، زعماً منهم أن الديمقراطية تمنح الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها مع أن مصيرها بيد الله! أما الثانية، أي الليبرالية، فيرون أنها تحرّض على الفساد الأخلاقي لأنها تدعو – حسب زعمهم

– إلى التحرر من القيود الدينية والفكرية والاجتماعية. لهذا يرون في كليهما خطراً كبيراً على الشعوب العربية والإسلامية، ويفضّلون إبقاءها تحت سيطرة طغيان حكامها بالاستناد إلى قائمة الأحاديث الطويلة التي يستشهدون بها والتي تحثّ على عدم جواز الخروج على الحكام طالما أن هؤلاء يقيمون فيهم الصلاة حتى ولو كانوا ديكتاتوريين وجبابرة من الدرجة الأولى (حكاماً آلهة) كما هو حال الطغاة الذين تمّت الإطاحة بهم بفضل ثورات الربيع العربي، أو الذين هم في قائمة الانتظار.

وعلى النقيض من ذلك نجد الفلاسفة والمفكرين الغربيين، على الرغم من كونهم يدعون بشدة إلى الديمقراطية الليبرالية لأنها تضمن للفرد كل حقوقه في المجتمع، إلا أنهم بالمقابل يتحسسون من الدين ويتخوفون منه، ويرون فيه عدواً للديمقراطية والليبرالية بسبب تاريخهم الطويل والدامي مع الكنيسة، وبسبب ما عاصروه من آثار وخيمة للحاكمية كأيديولوجية متطرفة ورجعية على يد الجماعات الإسلامية المسلحة. فمثلاً نجد الفيلسوف جان ستيوارت ميل (١٨٠٦–١٨٧٣م) يذهب إلى أنّ المجتمع الديني هو مجتمع غير ليبرالي لأنه في نظام حكمه فردي استبدادي، وفي نظامه الاجتماعي العام مؤسس على الإجماع في الرأي وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح. وهو ينتقد كل دين أو مجتمع متشدد في قوانينه الأخلاقية أو الدينية، أي التي يضعها فوق النقاش، فيصرّح بنقد الدين مثلاً في اعتراضه على تحريم تجارة الخمر، لأن "التحريم يمسّ حرية الفرد ويفترض أن الفرد لا يعرف مصلحته"[١].

لهذا نجد الشعوب العربية، سواء التي فجّرت ثورات الربيع العربي أو التي تنتظر دورها، في حيرة من أمرها بالنسبة إلى الديمقراطية الليبرالية، لما تسمعه من فقهائها من جهة عن هذه الأخيرة ومعاداتها للدين الإسلامي، ولما تسمعه من الغرب من نفوره من الدين الإسلامي كما تقدمه له المنظومة التراثية. مما دفع بهذه الشعوب، بسبب الخوف على دينها من الديمقراطية الليبرالية، إلى اختيار زعماء الحركات الإسلامية المعتدلة التي تقبل نسبياً بممارسة الديمقراطية، بالقبول بالانتخابات كوسيلة للوصول إلى السلطة، ولكنها ترفض بالمقابل الليبرالية لأنها منافية للدين – حسب زعمها – كما هي الحال في مصر وتونس؟؟؟ ولكن رغم انتفاضة هذه الشعوب إلا أنها وجدت نفسها تقع

١ عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، بيروت – الدار البيضاء، ص ٤٦.

بين أنياب ديكتاتورية الأغلبية. وعلى هذا الأساس فإن الشعوب التي قامت بتفجير ثورات الربيع العربي تخضع لامتحان صعب جداً عليها اجتيازه بثبات ونجاح وإلا تصبح الأمور عوداً على بدء[1].

لهذا نقول لهؤلاء جميعاً إننا، وإن كنا نحمد الله على استفاقة الشعوب العربية وتحررها من قبضة الطغاة الذين كانوا يحكمونها بسياسة النار والحديد، نرى أنه من الضروري أن تدرك هذه الشعوب أن تخوفها من الديمقراطية الليبرالية لا أساس له، لأن هذه الأخيرة لا تتعارض مع الدين الإسلامي بالمفهوم المعاصر الذي نقدمه له في شيء. فالدين نفسه يدعو إلى الديمقراطية وإلى الحرية أو الليبرالية ويحث عليها باعتبار أن الإنسان قد خُلق حراً كريماً، ويستحق أن يقرر مصيره بنفسه بعيداً عن الأيديولوجيات التي تحاول فرض سلطتها عليه مهما كان غطاؤها، وأن من حق هذه الشعوب تقرير مصيرها وصنع مستقبلها بيدها في تأسيس دول مدنية ديمقراطية تمارس فيها الحرية الحقة، ولا ترجع إلى نوع آخر من الديكتاتورية (الديكتاتورية الدينية) بعد أن تخلصت من النوع السابق لها (الديكتاتورية العسكرية، الدولة الأمنية أو دولة الحاكم الإله). إن الديمقراطية الليبرالية تعتبر أرقى نظام اجتماعي وسياسي توصلت إليه الإنسانية حتى الآن لممارسة الشورى كقيمة إنسانية مطلقة وردت في التنزيل الحكيم في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، فالآية تحث على وجوب الليونة والحنكة في ممارسة السياسة، لهذا طلب عز وجل من النبي (ص) أن يكون ليناً من مقام النبوة عند ممارسة الحكم وألاّ يكون طاغيةً متجبراً، بل طلب منه أن يكون ليناً ويشاور من حوله في أمور دولته لأن أمور الحكم تدار بالروية والمشاورة لما فيه الصالح العام للمجتمع لهذا قال عز وجل: ﴿...وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾ (الشورى: ٣٨). وبما أن هاتين الآيتين من القصص المحمدي فإن العبرة المأخوذة منهما تدعونا إلى تطبيق الديمقراطية الليبرالية كأحدث آلية لممارسة الشورى التي هي ملك للإنسانية جمعاء، وليست حكراً على أي مجتمع، والأخذ بها لا يعيب أحداً وفيها تظهر الثقافة الحقيقية للناس ودرجة الوعي التاريخي

١ إن الجدل الحاصل الآن في مصر بين الإخوان (السلطة) والمعارضة السياسية ظاهرة صحية تماماً.

للحرية. وعلى هذا الأساس فإن الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية تبني على ثلاثة محاور أساسية هي:

١- الدستور والميثاق
٢- فصل السلطات
٣- المواطنة

هذه المحاور الثلاثة، متراصة بعضها مع بعض، تشكّل البنية الأساسية للدولة المدنية، وتعبّر عند اجتماعها عن جوهر نجاحها واستقرارها. ونظراً لأهمية كل محور منها سنفرد لكل واحد مبحثاً خاصاً لنبيّن المقومات الأساسية التي تبني عليها الدولة المدنية في ظل مناخ ديمقراطي ليبرالي خلّاق.

أولاً- الدستور والميثاق

تكمن شرعية الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية في احترام حكم الشعب والدستور الذي أقره، لأنها تجعل من الشعب صانع الدستور ليحميه من الظلم ويحمي حقوقه وواجباته. فالدستور، حسب المبادئ العامة للقانون الدستوري، هو مجموعة المبادئ الأساسية المنظّمة لسلطات الدولة والمبيّنة لحقوق كلٍّ من الحكام والمحكومين فيها دون التدخل في المعتقدات الدينية أو الفكرية، وبناء الوطن على المرجعية الأخلاقية الحاضنة للأصول الرئيسية التي تنظم العلاقات بين مختلف سلطاتها العامة.

وكلمة الدُستور (من دَستوَر) هي من أصل فارسي، مركبة من كلمتين هما: "دست" بمعنى "القاعدة" و"وَر" أي "صاحب" وتعني: المادة التي تُستوحى منها أنظمة وقوانين الدولة. ونجد ابن فارس في **معجمه** يؤكد على فارسية هذه الكلمة في قوله: "الدال والسين والتاء ليس أصلاً، لأنّ الدّسْت الصَّحراء وهو فارسيٌّ معرَّب".

فالدستور إذاً كلمة غير عربية ولم تُذكر في القواميس العربية القديمة، لهذا يرجّح البعض أنها دخلت إلى اللغة العربية عن طريق اللغة التركية، ويقصد بها التأسيس أو التكوين أو النظام. وقد أصبحت شائعة الاستعمال في الوقت الحاضر، بحيث يقابل هذه الكلمة في اللغتين الفرنسية والإنجليزية اصطلاح (Constitution) وتعني في اللغتين

الأساس أو التنظيم أو التكوين. وطبقاً لهذا المعنى يصبح لكل جماعة إنسانية دستور ما دامت هذه الجماعة على شيء من التنظيم والاستقرار[1].

وإذا كان الفقهاء والقانونيون العرب قد حاولوا تعريف كلمة الدستور بالاستناد إلى المعنى اللغوي في اللغة العربية والتي تعني الأساس أو القاعدة، كما تفيد أيضاً معنى الترخيص أو الإذن[2]، إلا أنهم فشلوا في ذلك بسبب طروحاتهم التراثية المتجاوزة، وعدم قدرتهم على تقديم قراءة معاصرة للتنزيل، بإعطاء مقاربات متطورة لمصطلحاته بسبب لجوئهم إلى الترادف وقراءات المفسرين القدماء، فحوّلوا نصوص التنزيل الحكيم إلى مواد جامدة كجمود طروحاتهم. لهذا، وانطلاقاً من أسس منهجنا في ترك القراءات التراثية جانباً، سنقوم بالتحاكي المباشر مع نصوص التنزيل الحكيم المفعم بالديناميكية والحركية التي مارسناها في كلٍ دراساتنا السابقة، لندرك مدى المقاربة المعاصرة لمختلف مصطلحاته ذات العلاقة بكلٍ من الدستور والميثاق وبيان الفرق بينهما، حتى يتضح دور كل واحد منهما في تأسيس الدولة المدنية وضمان استقرارها وحرية الفرد فيها.

١ – مفاهيم (العهد – العقد – الوعد – الميثاق):

أ– **العهد**: العين والهاء والدال (ع هـ د) – كما رآه ابن فارس في **مقاييسه** – أصل صحيح يدل على معنى واحد، تحمل عليه كل فروع هذا الباب، وهو: "الاحتفاظ بالشيء وإحداث العهد به". ومفردة قرآنية وردت في ستة وأربعين موضعاً من التنزيل الحكيم أولها في قوله تعالى (الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ من بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: ٢٧)، وآخرها في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (المعارج: ٣٢)، لم يخرج فيها جميعاً عن المعنى الواحد الذي أشار إليه ابن فارس، وهو الاحتفاظ بالشيء وعدم التفريط به.

فالعهد هو التزام ووصية أو مجموعة التزامات ووصايا، وسميت عهداً لأنها مما يجب الحفاظ عليه، وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٠)، ومن هنا جاءت "ولاية العهد" و"العهدة"

١ متولي عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ١٧.
٢ متولي عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص١٧.

و"المعاهدة"؛ فالأولى تعني وصية الحاكم بتسمية خليفته في الحكم من بعده، والثانية تعني ما يجب الحفاظ عليه من ودائع وأمانات وما يجب التقيد به من اتفاقات، كالعهدة العمرية مثلاً، والثالثة تعني جملة ما تمّ الاتفاق على الالتزام به من وصايا بين الجماعات والدول. والعهد هو المنزل الذي لا يزال القوم إذا تركوه يرجعون إليه، كما في قولنا: هذه معاهدهم، أي هذه منازلهم. والعهد هو المعرفة كما في قولنا: عهدي بك كريماً، وقولنا: عدت فوجدته كما عهدته، أي كما عرفته.

ومن هذا الباب جاء المعهد، وهو مكان الدراسة وتلقي العلم كالمعهد الهندسي والمعهد العالي للفنون المسرحية بدمشق. والعهد – أخيراً – هو الزمان والعصر، كما في قولنا: كان ذلك في عهد الخلفاء الراشدين، أي في عصرهم وزمانهم.

ب- **العقد**: العين والقاف والدال (ع ق د) أصل صحيح في اللسان العربي، قال ابن فارس في **معجمه** أنه "يدلُّ على شَدٍّ وشِدّةِ وُثوق، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلها. من ذلك عَقْد البِناء، والجمع أعقاد وعُقود". فهو مفردة قرآنية وردت مشتقاتها في سبعة مواضع من التنزيل الحكيم أولها في قوله تعالى: ﴿...وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ...﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وآخرها في قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (الفلق: ٤).

وإذا كان العهد في جميع مواضعه من التنزيل الحكيم جاء مفرداً غير مجموع كما في الآية (٣٢) من سورة المعارج، فقد جاء العقد مفرداً مضافاً كما في البقرة (٢٣٥)، وجمعاً دون إضافة كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ...﴾ (المائدة: ١). والعقود عديدة تختلف مجالاتها باختلاف المواضيع والأشياء التي وقع عليها فعل العقد، نذكر منها: عقد النكاح، وعقد البيع، وعقد العزم، وعقد الراية، وعقد العمل، وانعقاد الثمار والسوائل. إلا أنها في هذه المجالات جميعاً لا تخرج عن معنى واحد هو جمع أطراف وأجزاء الأشياء بعضها مع بعض وربطها بالشد والإحكام.

ج- **الوعد**: الواو والعين والدال (و ع د) أصل صحيح في اللسان، ومفردة قرآنية وردت اشتقاقاتها في مئة وخمسين موضعاً في التنزيل الحكيم، أولها في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: ٥١)، وآخرها في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاء ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ﴾

(البروج: ١-٢)، إلا أنه لا يخرج في هذه المواضع كلها عن معنى واحد لا يتعداه. فالوعد هو ما يقطعه صاحبه على نفسه من التزام بالقيام بأمر ما من قول أو فعل، سواء أكان وعداً بخير أم وعداً ووعيداً بشر، بدلالة قوله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاء وَاللّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٨)؛ وبدلالة قوله تعالى على لسان موسى لقومه: ﴿...قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا...﴾ (طه: ٨٦)، فوصف الوعد في الآية بأنه حسن يقتضي لزوماً وجود وعد غير حسن، ومن هنا سمّي يوم القيامة بيوم الوعد ويوم الوعيد.

ثمة ظرفية زمانية ومكانية تميز الوعد عن العهد والعقد، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٤٨)، إذ نرى هنا الظرفية الزمانية. وفي قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ (طه: ٨٠) نرى الظرفية المكانية. إذ قد تتضمن المعاهدات والعقود بنداً يحدّد زمان صلاحيتها بدءاً وانتهاءً، كما في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وقد لا تتضمن ذلك. أما الوعد فلا بدّ فيه لزوماً من ظرف زماني – على الأقل – يحدد موعد الوفاء، إن تجاوزه صاحب الوعد كان تسويفاً ومماطلةً وإخلافاً، وهذه كلها من مفسدات الوعد عند الإنسان. أما وعد الله فحق لا إخلاف له ولا مماطلة فيه بدلالة قوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّ لِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَلاَ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: ٥٥). لكن ما مدى علاقة كلٍّ من العقد والوعد والعهد بكل من الميثاق والدستور وما مدى بعدها عنهما؟ ذلك ما سنحاول بحثه في النقطة التالية من هذا المبحث.

د- الميثاق: من أصل "وثق"، فالواو والثاء والقاف (و ث ق) أصل صحيح في اللسان العربي ومفردة قرآنية وردت اشتقاقاتها في أربعة وثلاثين موضعاً من التنزيل الحكيم، أولها في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ * الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: ٢٦-٢٧)، وآخرها في قوله تعالى: ﴿وَلا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ﴾ (الفجر: ٢٦).

إننا نجد في اللسان العربي وفي التنزيل الحكيم عدداً من الأسماء والمصادر مثل: المَوثِق

والميثاق والثقة والوثيقة والوثاق، وعدداً من الصفات مثل: الوثيق والوثقى والواثق، وعدداً من الأفعال مثل: وَثِق ووَثَّق وواثق وأوثق. وكلها من هذا الأصل الصحيح الثلاثي، لا تخرج جميعاً عن معنى عام واحد هو الربط بإحكام. وإن كان هذا المعنى العام يشكّل قاسماً مشتركاً بين الميثاق والعهد والعقد والوعد، إلا أن لكلٍّ من هذه المفردات الأربع معنىً فرعياً إضافياً لا نجده في غيرها.

ففي العهد – مثلاً – معنى للوصية لا نجده في العقد والوعد، وفي العقد – مثلاً – بنود مادية لا تدخل في بنود الميثاق، مثالها عقد النكاح وميثاق الزوجية. فعقد النكاح ينصّ على معجّل الصداق ومؤجّله، ويسمّي صاحب العصمة المخول بفسخ العقد، وقد يتضمن بنوداً وشروطاً أخرى يراها أحد المتعاقدين ضرورية لضمان حسن العلاقة التعاقدية. أما ميثاق الزوجية فينص على السكينة والمودة والرحمة بدلالة آية الروم (٢١)، وعلى التعارف بدلالة آية الحجرات (١٣)، وعلى الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان بدلالة آية البقرة (٢٢٩). وقد يتضمن بنوداً أخرى لا مادية كالتزام الطرفين بالوفاء والإخلاص والصدق، وهذه كلها لا يمكن أن تكون بنوداً في عقد وهي أكبر من أن تكون وعداً، بل هي بنود ميثاق يتبعها عهد وهذا ينطبق عليه قوله تعالى (وبعهد الله أوفوا). يبقى أن نشير إلى أن الله تعالى قد يكون طرفاً في الميثاق والعهد والوعد، لكنه لا يمكن مطلقاً أن يكون طرفاً في العقد. ومع ذلك كله نجد أصحاب المعاجم – كعادتهم في القول بالترادف ورسم الدارات المغلقة – يُعرِّفون الميثاق بأنه "العهد المؤكَّد بيمين"، ويعرِّفون العهد بأنه "الميثاق الذي يُكتب للولاة"[١]. ويقولون: واثقه أي عاهده، والعقود أي العهود (أساس البلاغة للزمخشري). وهذا كله كلام لا أساس له من الصحة نتج من جرّاء تخبّط المنظومة التراثية في الترادف وضياعها فيه، ورفضها الاعتراف بخطأ هذا المنهج ليس فقط في قراءة التنزيل الحكيم بل وفي أي دراسة علمية جادة. فالتنزيل الحكيم وفق قراءتنا المعاصرة للتنزيل يميزّ بين نوعين من الميثاق:

أ- ميثاق تكويني ربّاني وردت الإشارة إليه صريحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا...﴾ (الأعراف: ١٧٢). وميثاق الربوبية قاهر لا خيار للإنسان فيه، ونافذ

١ انظر المعجم المدرسي لمحمد خير أبو حرب الصادر عن وزارة التربية في سوريا عام ١٩٨٥م.

سواء قبله الإنسان أم رفضه، حتى أنه جاء على لسان إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (الحجر: ٣٦)، وثابت لا يتغير ولا يتبدل مهما تغيرت الظروف الزمانية ومهما تبدلت الظروف المكانية. لهذا حيثما وجدنا في التنزيل الحكيم فعلي "خلق" و"جعل" ندرك مباشرةً أن كل عبارة تأتي بعدهما هي من ميثاق الربوبية، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

ب- النوع الثاني من الميثاق هو ميثاق تكليفي إلهي، أشار إليه التنزيل الحكيم تارةً تحت اسم "ميثاق النبيين" في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا * لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٧-٨)، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (آل عمران: ٨١). وأشار إليه تارةً أخرى تحت اسم "ميثاق بني إسرائيل" في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ٨٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء: ١٥٤)، وأشار إليه تارةً ثالثة تحت اسم "ميثاق النصارى" في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ...﴾ (المائدة: ١٤).

وبعيداً عن التفاسير التي قلما تخلو آية فيها من تعداد لوجوه الخلاف في مقاصدها ومعانيها، وعن المفسرين الذين كثيراً ما يشغلهم استعراض معارفهم اللغوية عن الهدف الأساسي من تآليفهم وبيان المقصد في كل آية، فإن المتأمل في الآيات التي ورد فيها ذكر الميثاق يفهم عدداً من الأمور مهمة تتعلق به وهي:

١- أن الله قد اختار من عباده مجموعة أنبأهم بوحدانيته وبعث بهم إلى أقوامهم بعد أن أخذ عليهم ميثاق التوحيد.

٢- أنه اصطفى من هؤلاء الأنبياء مجموعةً أصغر أوحى إليهم برسالات وصحف تتضمن أوامره ونواهيه وكلّفهم بتبليغها علناً للناس بعد أن أخذ عليهم الميثاق بألا يزيدوا

عليها شيئاً من عندهم فيكون افتراءً، وألاّ ينقصوا منها شيئاً فيكون إخفاءً وكتماناً.

٣- أن الميثاق التزامٌ ثقيل، لهذا سمّاه سبحانه إصراً في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١)، يقرّ به الطرف الملتزم ويقبل القيام بحمله، فإذا هو وثّقه وأكّده بالعهد صار ميثاقاً غليظاً.

وننتقل لنقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ...﴾ (البقرة: ٨٣)، لنقف عند عبارة بعينها وردت على لسان العديد من الأنبياء هي: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾، بدءاً من نوح (الأعراف: ٥٩) وانتهاءً بمحمد (ص﴾ (النساء: ٣٦) مروراً بإبراهيم (العنكبوت: ١٦) وبموسى وعيسى (المائدة: ٧٢) وبهود (الأعراف: ٦٥) وبصالح (الأعراف: ٧٣) وبشعيب (الأعراف: ٨٥). ونفهم من ذلك كله أن توحيد الألوهية وترك الشرك وعبادة الله هي المحاور الأساسية التي أخذ الله ميثاق أنبيائه عليها بمن فيهم محمد (ص). أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ...﴾ (آل عمران: ١٨٧)، فذلك ميثاق الرسل الذين أشار إليهم تعالى بقوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾ (آل عمران: ١٤٤)، وموضوعه بيان وعدم إخفاء الموحى إليهم من كتب وصحف ووصايا تتضمّن أوامر الله ونواهيه. لكنّ المفسرين حين قالوا بالترادف وبأن الرسول نبي والنبي رسول غاب عنهم الفرق بين الميثاقين، ميثاق النبيين وميثاق الذين أوتوا الكتاب.

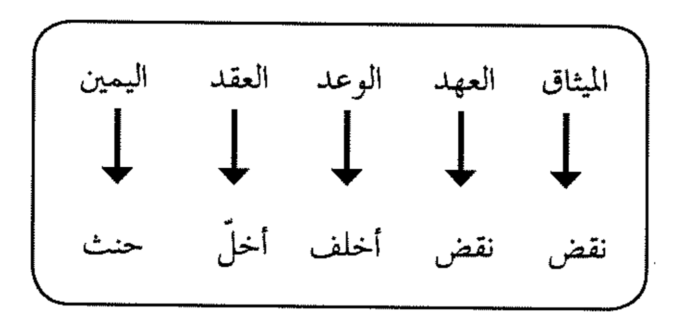
وإن كان كل من الميثاق والعهد والعقد والوعد التزام يرتبط به طرفان يتفقان على تنفيذ بنوده والتقيد بها، وقد ذكرنا آنفاً أن ثمة فروقات تميز بعضها عن بعض لعلّ أوضحها الواردة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ...﴾ (البقرة: ٢٧)، والمتأمل في هذه الآية يجد فيها ثلاثة أمور هي:

١- أنها تذكر عهد الله وميثاق الله. وهذا دليل على ما ذهبنا إليه من أن الميثاق شيء والعهد شيء آخر.

٢- أنها تذكر فعل "نقض" مع العهد والميثاق، لأن فعل "أخلّ" خاص بالعقود، وفعل "أخلف" خاص بالوعود، بينما فعل "حنث" فخاص باليمين. وهذا دليل آخر

على أن الوعد غير العقد، والعقد غير العهد، والعهد غير الميثاق.

٣- أنها تنصّ صراحةً على أن العهد يأتي بعد الميثاق لا معه ولا قبله، والوعد بعد العهد، والعقد بعد الوعد كما يبيّن ذلك المخطط التالي:



٢- الدستور والميثاق

كان لا بد لنا من الإسهاب في وضع التعاريف لكلٍّ من الميثاق والعهد والعقد والوعد، وبيان دلالاتها ومعانيها، وتوضيح ما بينها من فروقات تمنع أن تكون مترادفات، وذكر شواهدها من التنزيل الحكيم، في محاولة لإرساء أرضية نظرية نقف عليها لنفهم ونحن نقرأ في التاريخ المسطور كيف ومتى وأين ولماذا تمّ تطبيقها عملياً، وما هي الانحرافات والتحريفات التي طرأت عليها خلال ذلك التطبيق العملي[١]. ثم نتمكن بعد ذلك من

١ على سبيل المثال في "عقد النكاح" هناك جملة من المسائل نذكر بعضاً منها هنا، وهي:

آ- هل تجوز الوكالة في إبرام عقد النكاح أو في فسخه؟ ويبدو أن ذلك جائز عند عدد لا يحصى من الفقهاء وأهل الفتوى والقضاة الشرعيين والكتّاب بالعدل في الماضي والحاضر، وشاع هذا الجواز إلى حدّ تحول معه الزواج بالوكالة والطلاق بالوكالة من المسلّمات التي لا تقبل النقاش عند ٩٩،٩٩% من الناس. أما عندنا فالوكالة لا تجوز في عقود النكاح لا إبراماً ولا فسخاً، إلا في حالة واحدة بعينها لم نجد غيرها في الكتاب المبين، هي حالة توكيل حكمين يُصلحان بين الأزواج المتخاصمين، التي أشار إليها سبحانه. فالزواج ليس مجرد علاقة تعاقدية، بل علاقة سكينة ومودة ورحمة وإمساك بمعروف يقوم عليها بقاء النوع ووجود الإنسان، وعلاقة ميثاقية تكوينية من جانب وميثاقية تكليفية من جانب آخر.

ب- هل يجوز لوصي على قاصر إبرام عقد النكاح أو فسخه؟ مرة أخرى يبدو أننا أمام مسلّمة ثانية لا تقبل النقاش كسابقتها شاعت عند الكثيرين، وخصوصاً عند الأوصياء على القاصرات من الإناث، حتى أصبحت ظاهرة تزويج القاصر من قبل الوصي غطاءً شرعياً لصفقة تجارية كتلك التي تجري في سوق الغنم.

وإذا كانت المسألة في الحالة الأولى السابقة مقبولة إلى حدٍّ ما، باعتبار أن الوكالة لا تصدر – بالفرض =

التوصل إلى مفهوم للدستور والميثاق ينبثق من عمق فهمنا للتنزيل الحكيم وما يدعو إليه من قيم إنسانية بعيداً عن كل الإيديولوجيات والممارسات السلطوية المصلحية.

= - إلا عن راشد عاقل، فإنها في حالتها الثانية هذه غير مقبولة مطلقاً لافتقار أحد طرفي عقد النكاح إلى الرشد والعقل.

ج- هل يجوز للزوج دعوة زوجته قضائياً إلى بيت الزوجية فإن هي أبت استعان لإحضارها برجال الشرطة؟

تعتبر هذه المسألة من أوضح الأدلة على ما ذهبنا إليه في الفقرة السابقة من ترك علمائنا الأفاضل كتاب الله تعالى والأخذ بكتب الفقهاء. فلقد وجدناه سبحانه يرسم حدود العلاقة الزوجية في كتابه العزيز على الشكل التالي:

١- على الصعيد الفردي يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١). ونفهم من الآية أن الزواج حاجة فطرية مخلوقة ومجعولة لدى الإنسان غايتها السكينة والسكن والمودة والرحمة.

٢- وعلى الصعيد الفردي يقول تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...﴾ (البقرة: ١٨٧). ومرة أخرى نفهم من الآية أمرين اثنين: الأول: إضافة صفة جديدة لعلاقة الزواج بين الرجل والمرأة لم يسبق أن ذكرت في غير هذا الموضع هي اللباس، واللباس هو الستر والاستتار. فكما أن المرء يستتر بالثوب من الحر والقر ويخفي به ما يخجل من عوراته، كذلك يستتر الرجل بامرأته وتستتر المرأة برجلها من هجمة الشهوة وسطوة الجوع الجنسي. الثاني: هو أن الرجل والمرأة أمام الحاجات الجسدية سواء، وهذا معنى لطيف دقيق غاب ويغيب عن الكثير من الرجال في علاقتهم الزوجية.

٣- وعلى الصعيد الاجتماعي يقول تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٤). ونفهم من هذه الآية أن النكاح، أي الزواج، ليس مجرد علاقة جنسية جسدية بين رجل وامرأة، بل إن لها - إضافةً إلى ذلك - غاية اجتماعية أرقى وأوسع هي النسب والصهر. وإن كانت العلاقة الجنسية تغلب على العلاقات الأخرى فهي حالة ملك يمين للرجل والمرأة على حد سواء.

٤- أما على صعيد العلاقات في الحياة اليومية فالله تعالى يأمر في ميثاقه لبني إسرائيل: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣)، والزوج أولى الناس جميعاً بالقول الحسن رجلاً كان أم امرأة، والمعيار الإلهي للعيش المشترك بين الزوجين هو الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان حسبما نصّت الآية (٢٢٩) من سورة البقرة. فإذا وقع الخلاف - وما أكثر ما يقع في الحياة اليومية بين الزوجين - تكفّل بحله الحوار القائم على أرضية السكينة والمودة والرحم. فإن استشرى الاختلاف واستحكمت الخصومة وخيف من النشوز والانحراف جاء الحل في آية النساء (٣٤) بالوعظ والهجر في المضاجع والضرب. فإن أصر المتخاصمان كلٌ على رأيه فالعلاج بالتحكيم مشروح في آية النساء (٣٥) بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾. بعد تأمل هذا كله يمكننا بكل ثقة واطمئنان أن نعلن أن ما يسمى "بيت الطاعة" عند قضاة المحاكم الشرعية، وإكراه الزوجة قسراً بحكم القانون على العودة إليه خلافاً لرأيها، لا وجود له لا في كتاب الله ولا في سنّة نبيه الكريم، لا بل يتعارض معهما نصّاً وروحاً في الشكل والمضمون.

أ- مفهوم الدستور

العقود في المجتمع ذات علاقة تراتبية تصاعدية على شكل مجموعات، فالزواج مثلاً مجموعة من العقود تندرج تحت عقد شامل لها هو عقد الزواج، ونفس الأمر بالنسبة للطلاق كعقد تندرج تحته مجموعة من العقود شارحةً ومفصلةً له. وهذان العقدان، أي الزواج والطلاق، يندرجان تحت عقد واحد هو عقد الأحوال الشخصية. وكذلك الأمر بالنسبة لكلٍّ من البيع والشراء، بحيث أن الشراء تتفرع عنه مجموعة من العقود تندرج تحته وكذلك الأمر بالنسبة لعقد البيع. ثم يجتمع كلٌّ من البيع والشراء كعقدين شاملين تحت عقد واحد أعلى مرتبةً منهما هو عقد المعاملات التجارية، وهكذا دواليك حتى تصل تكتّلات مجموعات العقود مع بعضها البعض بشكل تراتبي تصاعدي إلى العقد الأول والأعلى في الدولة، وهو العقد الاجتماعي.

فالعقد الاجتماعي كان ظهوره، كما رأينا، كفكرة فلسفية حاول من خلالها فلاسفة عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر إيجاد طريقة يتمكنون بواسطتها من الانتقال من حال الفوضى والطغيان التي كانت سائدة في مجتمعاتهم، خاصةً في إنكلترا وفرنسا، إلى حال تستقر فيها أوضاع بلادهم تحت نظام عادل وواضح بين الحاكم والمحكومين ويتم في ظله الحفاظ على حرياتهم وحقوقهم الأساسية. وقد كنّا شرحنا في بداية هذا الباب بالتفصيل مختلف آراء الفلاسفة حول هذه الفكرة التي أعطت رؤية متكاملة للحياة المدنية التي تكفل للجميع حياةً كريمة يتمتعون فيها بكامل حرياتهم، لأنها تبنى على مبدأ أن نظام الحكم في أي دولة ينبغي أن يتم وفق اتفاق واضح بين أفراده على الصورة التي يرتضونها لشكل هذه الدولة ونظامها السياسي. وهذا الاتفاق بين أفراد المجتمع هو الذي يُعبّر عنه بما يسمّى "العقد الاجتماعي" الذي يترتب عليه شكل العلاقة بين الحاكم والمحكومين في الدولة المدنية. لهذا فإن العقد الاجتماعي كما ذكرنا يمثل مجموعة القوانين التي ترسم وتحدّد حقوق المواطن وواجباته وحقوق الدولة وواجباتها ومدى الحريات التي يتمتع بها كل طرف. لهذا يُعدُّ هذا العقد الأسمى في الدولة والأعلى مرتبةً في قائمة كل العقود التي تليه. لكن هذا العقد يحتاج إلى صيغة قانونية تضبطه بشكل يجعل منه عقداً رسمياً محترماً من قبل جميع الأطراف، وهذه الصيغة هي ما أسماه القانونيون "الدستور". وطالما أن الدستور هو الذي يمثل الإرادة

الحقيقية للشعب، وهو الذي ينظم العلاقة بين أفراد المجتمع وسلطة الدولة، فهو ذو أهمية كبيرة لأنه هو الذي يؤسس البناء الحقيقي للدولة المدنية، وبالتالي فإنه يعتبر نقطة البداية لأي بناء ديمقراطي ليبرالي يحفظ للفرد كرامته وحريته. فهو يمثل الصيغة التي يرتضيها الشعب للعقد الاجتماعي، لأن الشعب هو واهب السلطات وهو المخوّل الوحيد لتغيير المسؤولين وقتما شاء في حال إخلالهم بشروط العقد، وهو صاحب الحق الوحيد في تعديل سياسة الدولة بأيّ شكلٍ يشاء حسب الدستور الذي يعبّر عن حقيقة التعاقد الذي يتمّ بين الشعب وبين السلطةً في الدولة، ثم يأتي بعده القانون الذي يمثل الصيغة الرسمية لمختلف العقود الأخرى التي تنبني عليها الدولة، بحيث يكون هذا القانون مستمدّاً من روح الدستور ومواده ولا يحق له في أي حال من الأحوال الخروج عنه. فقانون الدولة كما عرفه المختصون هو "مجموعة قواعد عامة مجردة ملزمة تنظم العلاقات بين الأشخاص في المجتمع، وموافقة لقيم المجتمع". هذه القواعد التي يجتهد الإنسان لوضعها تعمل على تنظيم ممارسة القيم وتقييد الحلال وإطلاقه ومنع أو السماح بالمنهيات وفق ما يتناسب مع أعراف المجتمع وتقاليده.

وإن كان التنزيل الحكيم قد ذكر مختلف العقود التي تنبني عليها علاقات الأفراد في المجتمع إلا أنه لم يذكر العقد الاجتماعي الذي يعتبر العقد الأسمى في الدولة، و لم يذكر أي صيغة ثابتة له، أي للدستور، وذلك من تمام كماله وصلاحيته لكل زمان ومكان، فقد قدم لنا فيه الخطوط العريضة لأي دستور والمبادئ التي يقوم عليها، لكنه ترك للأفراد حرية صياغة دساتيرهم بأنفسهم لأن صيغة الدستور من المتغيرات التي تخضع للشروط الزمانية والمكانية والظروف الخاصة بكل مجتمع وبمعطياته ومستواه المعرفي. لكن التنزيل الحكيم بيّن لنا أن الحياة الاجتماعية تُبنى على العقود وعلى صياغتها وتقنينها في مختلف جوانب الحياة، حتى يدرك الإنسان أن بناء مجتمع مدني لا يكون إلا بتنظيمه وضبطه. وعلى هذا الأساس فإن الدستور الذي يمثل القانون الأعلى في الدولة يجب أن يكون من وضع الشعب، لأنه يحدد القواعد الأساسية لشكل الدولة (بسيطة أم مركبة) ونظام الحكم (ملكي أم جمهوري) وشكل الحكومة (رئاسية أم برلمانية)، وينظم السلطات العامة فيها من حيث التكوين والاختصاص والعلاقات التي بين السلطات، وحدود كل سلطة والواجبات والحقوق الأساسية للأفراد والجماعات ويضع الضمانات لها

اتجاه السلطة، ويشمل اختصاصات السلطات في الدولة بحيث تلتزم به كل القوانين الأدنى مرتبةً في الهرم التشريعي. علماً أن هناك بعض الدول قد أخذت سلطتها الشرعية تاريخياً، كما هي الحال بالنسبة لدول الخليج كالإمارات والكويت وقطر والبحرين، وهذه السلطات معترف بها شرعياً لدى شعوبها، كما أن شرعيتها التاريخية وتطورها التاريخي لم يُبنَ على أيّ أساس أيديولوجي، على عكس السعودية التي تحالف فيها كلٌّ من قوة السيف مع المذهب الوهابي لبناء دولة لا تعترف إلا بهذا المذهب كدين، ومع ذلك فإن سلطتها شرعية تاريخية منذ القرن الثامن عشر ومبنية على المذهب الوهابي. وقد نجد أن التطور في الدول الأربعة الأولى جاء تطوراً سلمياً، أما في ما يتعلق بالسعودية التي تأسست باسم أيديولوجيتها الدينية الوهابية وسلطتها التي تتدخل باسم هذه الأيديولوجيا في حياة الناس الشخصية فقد كان تطورها مرتبطاً بالقوة. أما الأمر بالنسبة للمملكة المغربية، فرغم كونها أخذت الشرعية التاريخية منذ ٣٠٠ سنة سلمياً إلا أن عليها الآن، حتى تضمن التطور السلمي لها، احترام حقوق الإنسان بما فيها من حرية وكرامة وتحقيق العدالة كما هي الحال في المملكة البريطانية. فرغم أن المملكة البريطانية ملكية إلا أنها تحترم حقوق الإنسان وتسعى إلى تحقيق العدالة باحترام وتطبيق القانون. فإذا اتبع المغرب هذا المسار فقد ينجح في تحقيق الاستقرار في المجتمع، أما إذا لم يفعل واستمر في تهميشه لأفراد مجتمعه وهضم حقوقهم باسم الشرعية التاريخية التي اكتسبها فإن دوام الحال من المحال.

وهناك سلطات أخرى في العالم العربي تولدت نتيجة أطروحة المستبد العادل التي تم طرحها في عهد النهضة من قبل رواد النهضة في بداية القرن العشرين كما حصل في مصر مع جمال عبد الناصر الذي كان نموذجا حياً لها، وفي الجزائر مع هواري بومدين، وفي العراق مع صدام حسين، وفي ليبيا مع القذافي... وإن كانت كل واحدة من هذه الأطروحات قد ساعدت روادها على تحرير شعوبها من محتل خارجي فقد تحولت إلى محتل داخلي خنق أنفاس الشعوب وحرمها كل حرياتها وهضم حقوقها باسم الثورة. وهنا نؤكد على القول إن من الضروري على سلطة الدولة احترام الدستور وتطبيق القانون حتى تحقق العدل في المجتمع وحتى تتجنب الوقوع في الطغيان، لأن القانون في الدولة المدنية، مهما كان شكلها (جمهورية، ملكية، فدرالية...)، يجب أن يكون

متوخياً القواعد الدستورية، وكذلك اللوائح يجب أن تلتزم بالقانون الأعلى منها مرتبةً إذا ما كان القانون نفسه متوخياً القواعد الدستورية (القانون الأساسي) للدولة. وفي عبارة واحدة تكون القوانين واللوائح غير شرعية إذا خالفت قاعدة دستورية واردة في الوثيقة الدستورية. ويترتب أن يكون الدستور هو القانون الأساسي في الدولة وهو الذي يبين أهداف الدولة ويضع الإطار السياسي والاجتماعي والاقتصادي لها. فهو الجهة الوحيدة التي تنشئ السلطات الحاكمة وتحدّد اختصاصاتها، وعلى هذه السلطات احترام الدستور لأنه السند الشرعي لوجودها، فهو يسهر على تأكيد مبدأ المشروعية ومبدأ تدرج القواعد القانونية وخضوع القاعدة الأدنى درجةً للقاعدة الأعلى درجةً في المجتمع. ونستنتج مما سبق أن وضع الدستور الذي هو قانون الدولة الأسمى من اختصاص الإنسان، أي أنه يدخل في مجال الاجتهاد الإنساني، لأن الدستور يعتبر العقد الأعلى في الدولة، ويوضع لكي تضبط كل قوانينها وفقه. لهذا لا غرابة في أن نجد أن مواد الدستور الأمريكي مثلاً تستند في مضمونها من نظريات فلاسفة فكرة "العقد الاجتماعي"، أمثال جان لوك وتوماس هوبز وجان جاك روسو، الذين أدركوا تماماً مزايا مجتمع مدني تكون لأفراده حقوق وعليهم واجبات.

فالدستور كعقد عبارة عن اتفاق بين طرفين، وكنا ذكرنا أن الله عز وجل لا يمكن أن يكون أبداً طرفاً في عقد وإنما يمكن أن يكون طرفاً في الميثاق والعهد والوعد، لهذا فإن الدستور لا علاقة له بالدين أساساً. وقد كنا ذكرنا آنفاً في باب الحاكمية أن الدستور الأمريكي كمثال على دستور علماني ديمقراطي حر لم يتدخل في الاعتقاد الديني للأفراد، بحيث ترك مجال الحرية الدينية شخصياً وخاصاً بكل فرد، إذ لا نجد فيه ذكراً لكلمة الرب. ونحن نعلم جيداً مدى حساسية الدول العربية والإسلامية من الدساتير العلمانية، ظنّاً منهم – جهلاً – أنها تتنافى مع الدين الإسلامي مع أنها في مضمونها في حقيقة الأمر تتوافق معه تمام التوافق. فالدين الإسلامي بالمفهوم المعاصر دين يدعو إلى الحرية وينبذ الطغيان كليةً، لهذا جعل مهمة الدساتير من وضع الإنسان، بحيث تدخل هذه المهمة في مجال الحاكمية الإنسانية، لأن مواضيع الدستور تتعلق بالمجال الدنيوي ولا يجب أن تكون لها علاقة بالتوجهات الدينية للأفراد، بل للدستور علاقة مباشرة بالأمور الدنيوية للدولة وللأفراد فيها ولا علاقة له بالجانب الشخصي

والديني لهم، لهذا لا عجب أن نجد دساتير الدول المتطورة لا تتعرض للدين في دساتيرها لاحترامها الخصوصية الدينية وحتى لا يكون هناك أي عنصرية في مسألة المواطنة. وعلى هذا الأساس فإن الدستور لا يجب أن يتضمن بند "الإسلام دين الدولة" الذي تتضمنه دساتير معظم الدول العربية، لأنه يجب على سلطة الدولة عدم التدخل في الحياة الشخصية للأفراد حتى تمنحهم الحرية الدينية وتتمكن من تحقيق العدالة في المجتمع. وبالتالي يجب أن يوضع بدل هذا البند بند يعبر حقيقةً عن الدولة المدنية بكل ما تحمله من قيم إنسانية راقية بحيث يكون هذا البند على الشكل التالي: "القيم الإنسانية هي المرجعية الأخلاقية للدولة من سلطة وشعب".

بناءً على هذا فإن مواضيع الدستور بهذا المفهوم، ولأنها تدخل في إطار الاجتهاد الإنساني، تصنف على أنها من اختصاص الحاكميتين المشتركة والإنسانية لأن مواضيع هاتين الحاكميتين ترتبط مباشرةً بمجال التشريع الإنساني. فالدستور على هذا الأساس يعتبر الصيغة الرسمية للعقد الاجتماعي (العقد الأسمى في الدولة)، وترتبط مواضيعه بالحلال والمنهيات إذ يتم فيه تقييد الحلال وإطلاقه مع الاجتهاد في المنهيات بغرض ضبط المجتمع. وكذلك الأمر بالنسبة لكل مواد قانون الدولة الذي يندرج تحت الدستور ويتقيد به، ويمثل مختلف العقود المرتبطة بشتى مجالات الحياة في المجتمع، ويوضح حقوق كل من الأفراد والقائمين على سلطة الدولة وواجبات كل طرف. فالدستور والقانون مرتبطان مباشرةً بالوعد، لأن الشعب حين يقوم باختيار الأفراد الذين يمثلونه في السلطة عن طريق عملية التصويت يكون قد اختارهم لأنه وضع ثقته فيهم ورآهم الأكثر أهليةً لإدارة مؤسسات الدولة بكل ديمقراطية وشفافية. بحيث يكون ترشّح هؤلاء المختارين بمثابة وعد ضمني يقطعونه على أنفسهم باحترام الدستور والقانون وتطبيقهما لما يخدم الصالح العام للبلاد والحرص على تطبيق الديمقراطية والحفاظ على الحرية وعلى مكتسبات الدولة طيلة فترة أدائهم لمهامهم التي اختيروا لها. وعليه فإن الدستور كعقد مرتبط بالوعد هو التزام متعلق بالزمان والمكان، بحيث يكون من حق الشعب تنحية أحد المنتخبين واستبدال غيره به في حال رآى أنه قد أخلف بوعده عندما لا يؤدي المهام الموكلة إليه على أكمل وجه، لأنه يكون بذلك قد أخلّ بشروط العقد المبرم بينه وبين الشعب الذي انتخبه، وهذا ما يظهر سيادة الشعب وأنه هو

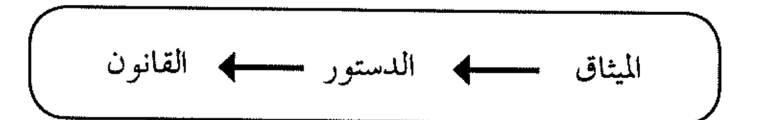
صانع القرار في الدولة المدنية لأنه هو واضع الدستور وهو صاحب الحق في انتخاب المسؤولين وإقالتهم وفق ما بين الطرفين من قوانين دستورية على كل طرف احترامها. وبما أن الدستور كعقد متعلق بالوعد فإنه يحتاج إلى يمين دستورية يؤديها المنتخبون عند نجاحهم في الانتخابات، وهو ما يقوم به رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي أو الملك في أي دولة أو أعضاء الحكومة في بعض من الدول عند توليهم مناصب سلطوية في الدولة، بقسمهم أمام البرلمان (في أغلب الأحيان) باحترام دستور البلاد والمحافظة على استقلالها وسلامة أراضيها وحقوق الأفراد فيها وحرياتهم. علماً أنه لا يجوز لرئيس الدولة في النظام الرئاسي ممارسة مهامه وصلاحياته قبل أدائه اليمين الدستورية، ويسمى في هذه الحال "رئيساً منتخباً"، بحيث يُبدأ باحتساب مدة ولايته من تاريخ أدائه إياها.

وقد كنا ذكرنا في كتابنا هذا أن نقض اليمين صنّفه التنزيل الحكيم في قائمة المنهيات، ويدخل في مجال الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) لأنه يدخل في نطاق التشريع الإنساني، لهذا ففي حال نقض المنتخب يمينه الدستورية يحق للتشريع الإنساني تقنين قانون بعزله عن منصبه أو اتخاذ إجراء قانوني آخر ضده عن طريق الدستور، لأن الدستور، كأيّ عقد آخر، له شروط جزائية. ونلاحظ هنا دقة مصطلحات التنزيل الحكيم وكيفية انسجامها – وفق قراءتنا المعاصرة – وعدم تناقضها مع الواقع والمنطق، وتماشيها مع تطور المستوى المعرفي للإنسان وظروفه المعيشية. وهذا يؤكد ما نقوله دائماً من أن التنزيل الحكيم يتميز بثبات النص وحركية المحتوى التي تسمح له أن يكون صالحاً لكل زمان ومكان.

والدستور يحدّد مهام السلطات في الدولة، ويبين القوانين التي يجب أن تلتزم بها كل سلطة، لأنه يقوم بعملية توزيع المهام بين السلطات لتحقيق التوازن في المجتمع، ولهذا يجب أن يكون واضحاً وصريحاً في هذا الموضوع لأن تداخل مهام السلطات فيها وازدواجيتها تجعل من الدولة غير قادرة على تحقيق العدل وضمان حرية الأفراد فيها. وعلى هذا الأساس يجب على الدستور أن يبين بكل وضوح أن السلطة التشريعية لا يحق لها أن تمتلك أداة الإكراه، وتأكيد أن السلطة التنفيذية لا يحق لها أن تمتلك حق التشريع لا عند انعقاد مجلس الشعب ولا خارجه. وهذا معناه أنه لا يحق لرئيس الجمهورية في النظام الرئاسي بأي حال من الأحوال إصدار مراسيم تشريعية (تشريع قوانين).

ب- مفهوم الميثاق

رأينا أن الدستور يمثل العقد الأسمى في الدولة، والقانون عبارة عن الآلية التي تقنّن بنود هذا العقد لممارستها في الحياة اليومية لمجتمع بكل أبعاده. ولكن، ليتم الالتزام الطوعي بالقانون والدستور، لا بد من أمر أساسي يأتي قبلهما، وقد ورد ذكره في التنزيل الحكيم وغفلنا عنه وضيّعناه، ألا وهو الميثاق. فمثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن وثيقة إعلان الاستقلال التي تعتبر ميثاق الدولة قائمةً لحدّ الآن ولم يعدّل منها أي شيء، على عكس الدستور الذي تم التصويت عليه وهو خاضع للتعديل كلما تطلب الأمر ذلك. وقد تمّ تبنّي هذه الوثيقة من طرف الكونغرس بتاريخ ٤ يوليو ١٧٧٦م، للإعلان عن أن المستعمرات الأمريكية الثلاثة عشر التي كانت تحارب ضد بريطانيا العظمى قد أصبحت ولايات مستقلة عن الإمبراطورية البريطانية. وقد برّر الإعلان الاستقلال عبر سرد العديد من المظالم الاستعمارية، وعبر التأكيد على الحقوق الطبيعية للفرد في المجتمع، ومنها حق الثورة. ومن بين الجمل التي وردت في الوثيقة جملة من أشهرها وأكثرها تعبيراً من حيث القوة والترتيب في التاريخ الأمريكي، وهي جملة: "ونحن نرى أن هذه الحقائق بديهية، أن جميع البشر خلقوا متساوين، وأنهم وهبوا من خالقهم حقوق غير قابلة للتصرف، وأن من بين هذه الحقوق حق الحياة والحرية والسعي وراء السعادة". وقد ذاع صيت هذه الجملة وأصبحت تمثل المعيار الأخلاقي الذي ينبغي على الولايات المتحدة الدفاع عنه. كما وأثرت كثيراً في أبراهام لينكولن الذي اتخذها كأساس لفلسفته السياسية، وروج لفكرة أن إعلان الاستقلال هو وثيقة للأساسيات التي ينبغي من خلالها تفسير دستور الولايات المتحدة الأمريكية[1]. فالميثاق يسبق الدستور، ثم يأتي القانون الذي يوضع وفق الدستور، وعليه يصبح لدينا:

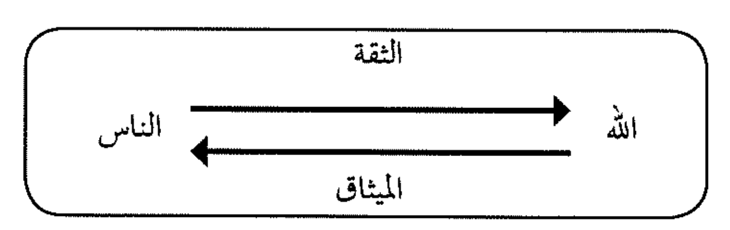


1 Élise Marienstras, Naomi Wulf, *Révoltes et révolutions en Amérique* (Atlande editions, 2005), p. 126.

إن الميثاق من وثق في اللسان العربي، ومنه جاءت الثقة، لأن الثقة بين المريض وطبيبه تأتي من تأثره بكلام الطبيب الموثق والموثوق عنده، لهذا ينفّذ وصاياه وأوامره طواعيةً، دون أن تكون هناك قوانين أو دساتير توجب عليه الالتزام. وللثقة دور أساسي لأن منها يولد الالتزام ولا يمكن أن يوجد من دونها. لهذا السبب يأتي الميثاق قبل الدستور وقبل القانون، إذ بانعدامه يصبح كل من الدستور والقانون حبراً على ورق. وللتأكد من ذلك علينا أن نلاحظ في العالم كم من دساتير وقوانين مفيدة وإيجابية بقيت حبراً على ورق، لانعدام الثقة بين الدولة والمواطن.

فالميثاق ليس دستوراً يعطي شرعية أو ينزع شرعية، ولا قانوناً ينص على وجوب السير على اليمين، ويعاقب من يخالفه. بل يحدد شروط الإنتساب إلى المجتمع، أو شروط الإنتساب إلى العمل السياسي بغض النظر عن تباين الآراء. أي أن بنود الميثاق ملزمة للرأي والرأي الآخر، والإلتزام بها طوعي وليس قسرياً بحكم الدستور أو بقوة القانون. وهو الذي بدونه لا تقوم دولة، ولا يقوم مجتمع، بغض النظر عن الثقافة ووسائل الإنتاج، ودرجة التطور التكنولوجي والعلمي. وطالما أن الحياة الإنسانية لا تقوم بدون مواثيق، يصبح التعهد بالالتزام بها ضرورة لبناء أي دولة. لكن تبقى الحرية وطوعية الإلتزام هي السمة البارزة المميزة لهذه المواثيق جميعاً. وعلى هذا الأساس تتم المساءلة والثواب والعقاب، لأن الإكراه لا تتم المساءلة عليه.

إن الميثاق هو غير الدستور في التنزيل الحكيم لأن الله عز وجل طرف أساسي فيه على عكس الدستور. ويصبح ميثاقاً غليظاً عند أخذ العهد عليه (وبعهد الله أوفوا)، لأنّ الالتزام بعهد الله التزام بالميثاق، والوفاء به ونقضه وفاء بالميثاق ونقض له، لأن عدم الوفاء بعهد الله معناه نقض للميثاق. إذ أنه بعد أن يثق الإنسان فيما جاءه به الله عز وجل من كلام موثق فإنه يعاهده على الالتزام به، لأنه رباط طوعي يقوم على الثقة والقبول بين طرفين، ويتم بملء اختيار الإنسان وحريته، كما يوضحه المخطط التالي:



لكن ما هو ميثاق الله الذي يجب أن يسبق الدستور في بناء الدولة المدنية، والذي يجب أن يلتزم به الجميع حكاماً ومحكومين دون استثناء، وهو غير قابل للخضوع للتصويت عليه؟ ولماذا لا يصوت عليه؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة علينا أن نميز الفرق بين الدولة المدنية والقطيع، أي بين المجتمع من جهة والراعي والرعية من جهة أخرى. فالقطيع لا يمكن أن تكون له قيادة تقوده بل له راع يرعاه باستعمال أداتين هما الكلب والعصا. وهو الذي يحدّد المكان والزمان الذي يقصده للرعي مستعملاً الكلب كوسيلة ترهيب لمنع القطيع عن الحياد عن الصفوف، أما العصا فيستعملها كوسيلة للتأديب والمعاقبة عند الخروج عن الصفوف. وعلاقته بالقطيع مجرد علاقة ربحية محضة يحسب فيها مقدار الأرباح بعد خصم مقدار ما تمّ إنفاقه على القطيع دون أي مرجعية أخلاقية. لهذا نجد كلمة الرعي في التنزيل الحكيم مرتبطة بالأنعام كما في قوله: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ...﴾ (طه: ٥٤). وجعل الناس أنعاماً تُرعى طموح كل الأنظمة الطاغية بما فيها التي عرفتها الأمة الإسلامية عبر مسيرتها التاريخية الدامية، التي بنت طغيانها على القاعدة الفقهية: "الطاعة لذوي الشوكة" أو "الطاعة لذوي الغلبة"، حتى أننا لا نجد في هذه القاعدة وجوداً لكلمة "الشرعية" أصلاً، لأنها قفزت مباشرةً إلى الطاعة والقوة. وهذه هي العلاقة القائمة بين الراعي والرعية، فأخذ السلطة شرعيتها بالقوة فقط تتجلى في ما رأيناه ونراه من انقلابات عسكرية في بلدان العالم بما فيها البلدان العربية أو ما يسمى بالأنظمة الثورية، إذ اكتسبت شرعيتها بالقوة مستعملةً عبارات رومانسية خلابة عدمية لا وجود لها في الواقع. وهناك شرعيات قامت على أساس المفهوم الأيديولوجي للحاكمية مثل طالبان في أفغانستان وإيران، وهذه شرعيات تاريخية بحتة ولا علاقة لها بالمفهوم الصحيح للحاكمية وللدين من الأساس.

أما الدولة المدنية فهي المجتمع الذي ينبى على المرجعية الأخلاقية، لأن فيه تراعى إنسانية الفرد وحقوقه وعلى رأسها حريته وكرامته، ورأيه الذي يحق له الإدلاء به للمساهمة في بناء مجتمع متحضر ومتمدن. فإذا فقدت أي دولة مرجعيتها الأخلاقية تتحول بالضرورة إلى قطيع، أو بمعنى آخر إلى دولة أمنية تستعمل أجهزتها الأمنية ككلب وعصا ترهب بهما القطيع وتمنعه عن التمرّد على طغيانها، وتعاقبه بهما في

حال وقوفه في وجهها ورغبته في استرداد إنسانيته المسلوبة منه بالسجن والتعذيب وحتى القتل والتشريد كما هي الحال حالياً في عديد من البلدان العربية. لأنه عندما يفقد أي نظام سياسي لأي دولة المرجعية الأخلاقية يتحول إلى وحش مرعب لا يوقفه شيء ولا يردعه رادع عن التمادي في طغيانه، وخير مثال على ذلك الدولة السوفييتية الشيوعية وألمانيا النازية... فهذا النوع من الدول ينبني على القاعدة اللينينية التي تقول: "يمكن لك أن تفعل أي شيء وكل شيء في سبيل الحفاظ على السلطة"، وحياة الأفراد وآراؤهم وحرياتهم لا تعني شيئاً لهذه الأنظمة الفاقدة لكل مرجعية أخلاقية، التي قد يقوى فيها الطغيان ويتجبّر لدرجة أن يتحول فيها الحاكم الطاغي المستبد إلى الحاكم الإله (فرعون)، فيحوّل شعبه إلى مجرد قطيع يحكمه بالكلب والعصا كما فعل هتلر بالألمان، وستالين بالسوفييت، والقذافي بالليبيين، وصدام حسين بالعراقيين، وآل الأسد بالسوريين، فهؤلاء جميعاً وضعوا أنظمتهم دون مرجعية أخلاقية وظنوا أن شعوبهم وكل ما فوق أراضي دولهم ملكٌ لهم، ومنعوا شعوبهم من حق حرية الاختيار والعيش بكرامة فسلبوهم إنسانيتهم كاملةً حين حوّلوهم إلى قطيع.

وبالتالي فإن المرجعية الأخلاقية هي الميثاق الذي يجب أن تنبني عليه الدولة المدنية التي تحفظ للفرد حريته وكرامته وتمنحه وسائل العيش الكريم. وهي العهد الذي يقطعه الجميع على أنفسهم أمام الله بالحفاظ عليها واحترامها سواء كانوا حكاماً أو محكومين. وقد بيّن الله عز وجل هذه المرجعية وفصّلها في كتابه المحكم، وهي التي أوضحناها في كتابنا هذا، وهي الحاكمية الإلهية التي تجب أن تكون أحد المنابع الرئيسية للمرجعية الأخلاقية لأي دولة، إن لم تكن المنبع الأهم لها. وهنا يتجلى لنا دور الفرد في قيام الدول وهلاكها، كما لعب النبي (ص) دوراً محورياً في بناء دولته من لا شيء وفق مرجعية أخلاقية عالية ترسمت معالمها بفضل ما كان يدعو إليه وما حققه على أرض الواقع في فترة وجيزة بتحويل القبائل المشتتة إلى دولة موحدة الأركان يتعامل أفرادها بقيم إنسانية راقية فيما بينهم، ويتعاملون بنفس القيم مع الآخر مهما كانت ملته. مما يجعلنا نستنتج أن الفرد المحوري في الدولة قد يلعب دوراً إيجابياً بتطويرها وازدهارها انطلاقاً من مرجعية أخلاقية كما فعل النبي (ص)

وقد يلعب دوراً سلبياً فيها بالعمل على هلاكها وضياعها كما حصل مع هتلر وستالين والقذافي وصدام حسين وآل الأسد، ويبقى التاريخ شاهداً على ذلك لأن التاريخ يذكر الأشخاص والأدوار التي لعبوها بعد وفاتهم أي بعد انتهاء أدوارهم ليبين لنا فعلاً من كان يريد أن يحقق حياةً حرةً كريمة لشعبه ومن كان يريد أن يملك الناس ويستعبدهم ويعاملهم كقطيع.

قلنا سابقاً إن الفطرة الإنسانية مجبولة على القيم الإنسانية لأنها جزء من التركيبة الإنسانية وتمثل الحاكمية الإلهية في صورتها القيمية، لهذا قلنا أنْ لا إكراه في الدين لأن الحاكمية الإلهية تتماشى مع الفطرة الإنسانية ولا علاقة لها بالتشريع الإنساني. وعليه فهي تمثل المرجعية الأخلاقية للدولة المدنية، لأنها تتماشى مع الفطرة الإنسانية، ولأنه لا يحق ممارسة الإكراه فيها، بل يتعهد الإنسان في المجتمع بالالتزام بها انطلاقاً من قناعته الشخصية ورغبته في بناء دولة مدنية متحضرة. ولأنها كذلك فهي تمثل الميثاق الذي يجب أن يلتزم به الجميع في الدولة وليس فقط المسؤولين فيها، لأنه يشمل القيم الإنسانية التي فصّلها التنزيل الحكيم وترك للإنسان حرية اتباعها. فالمحرمات الـ(١٤) الواردة في التنزيل الحكيم تمّ حصرها وعدّها كما بيّنا سابقاً حتى لا يتجرأ أحد على إضافة محرمات إلى محرماته أو تحليلها، لأن الله هو الذي خلق الإنسان ووضع فيه فطرته التي تمثل القانون الطبيعي فيه بما فيه من قيم تخضع للتراكم بفضل تطور مستواه المعرفي نتيجة احتكاكه بالعالم الخارجي. لهذا لا يحق لأحد وضع محرمات وقيود أخرى غير التي وضعها الله ولا يسمح لأحد بإكراه الناس عليها مهما كان.

حدّد الله المحرمات التي تمثل حاكميته الإلهية، وطلب من الإنسان الانقياد لها طواعيةً باتخاذها كميثاق يتعهد الإنسان بين نفسه وبين الله عز وجل بالالتزام به والانقياد له، وجعلها منفصلةً عن أيّ سلطة إنسانية، كي يعطي للإنسان الحرية التامة في ممارسة فطرته في الحياة، ومن ثم يكون الثواب أو العقاب في الآخرة عادلاً، لأنه لا ثواب ولا عقاب مع الإكراه بل يوجدان عند وجود الحرية ويغيبان عند غيابها. والتعهد بالالتزام بالميثاق لا يشترط أن يكون علنياً بل يمكن للإنسان أن يكتفي بالتعهد بالالتزام به بينه وبين نفسه لأن ذلك سيعبّر عن رغبته في الانقياد الطوعي للحاكمية

الإلهية التي تمثل فطرته التي خلق عليها والقانون الطبعي الذي وضع فيه والذي يسمح له بالتعقل في الحصول على حقوقه الطبيعية وعدم الانجراف دون وعي وراء غرائزه وشهواته.

ثانياً– فصل السلطات

تمهيد

مارس النبي (ص) قفزة معرفية تلتها قفزة سياسية غير مسبوقة من خلال ثورته التي قادها في شبه جزيرة العرب. هاتان القفزتان أثمرتا دولة موحدة تعهد أفرادها بالالتزام بميثاق الله الذي جاءهم بين دفتي المصحف، فكانت دولة نموذجية توحدت تحت راية واحدة شعارها التوحيد وامتثلت لسلطة رجل واحد هو النبي (ص)، أطاعته في ما جاءها به من أوامر ومحرمات إلهية، وفي ما صدر عنه من اجتهادات نبوية، طاعة متصلة في الأولى ومنفصلة في الثانية. لأن الدولة بكل مقوماتها وهياكلها تجسّدت فيه وحده، إذ كان الرسول المبلّغ عن ربه، وكان النبي القائد الذي أمسك زمام السلطة كلها بيد واحدة. ولأنه كان رسولاً نبياً فقد كان موجهاً توجيهاً إلهياً حتى عندما كان رجل الدولة الوحيد، فلم يكن حكمه نابعاً عن هوى أو تخطيط شخصي، بل كان يتبع كلام ربه الموحى إليه وكانت اجتهاداته مراقبة إلهياً وكان يعاتب ويصحح له في حال خطئه. لهذا فإن ممارسته للسلطة لم تكن خبط عشواء بل كانت ممنهجة وتنمّ عن حكمة سياسية وبعد نظر لا يملكه إلا رسول نبي قام خلال فترة حكمه بالتوضيح العملي للسلطات الأربع التي خولها له مقام النبوة والتي كانت كلها في يده. فقد كان النبي (ص) مجتهداً من مقام النبوة ومعصوماً من مقام الرسالة. وتوضيحه مهام السلطات على اختلافها مكّنه من اداء المهمة التي أوكلت إليه والمتمثلة في إقامة دولة قوية سياسياً وفي زمن قياسي. فكانت تلك القفزة السياسية التي عرفتها شبه جزيرة العرب، حيث كانت البداوة منتشرة بين أوساط مختلف القبائل فيها، والتي كان يسودها النظام العشائري والقبلي.

وتجدر الإشارة إلى أن ظهور فكرة فصل السلطات يرجع إلى الفلسفة اليونانية القديمة على يد كلٍّ من أفلاطون وأرسطو، ثم تمّ تطبيقها سياسياً من طرف الإمبراطورية الرومانية القديمة التي كانت تمارس سياسة فصل السلطات في نظام حكمها. فالجمهورية الرومانية كانت ذات نظام دستوري مختلط، إذ كانت تتشكل الدولة من فروع حكومتها الثلاث: الفرع الأول هو الفرع الملكي الذي يمثله الحكّام المختارون (القنصليون)، بينما الفرع الثاني هو الفرع الأرستقراطي الذي يمثله مجلس الشيوخ، في حين أن الفرع الثالث هو الفرع الديمقراطي الذي تمثله التجمعات الشعبية. بحيث أن كل فرع من هذه الفروع الثلاثة كان يتابع ويراقب نقاط القوة والضعف لدى الفرعين الآخرين، تحت ظل حكم مشترك[1].

ولكن النبي (ص) لم يطبّق فصل السلطات بالمفهوم الذي كان متعارفاً عليه في الحضارة الرومانية القديمة، لأنها كانت عبارة عن دولة تم تأسيسها بلمّ شمل ثلاثة أنواع من السلطات الخاضعة لقانون إمبراطورية واحدة، لكن كل واحدة منها كانت مستقلة عن الاثنتين الأخريين، بحيث كانت لكلّ سلطة سياستها الخاصة في تسيير أمورها وإن كانت كل واحدة منها خاضعة لمراقبة السلطتين الأخريين. بينما القفزة السياسية التي جاء بها النبي (ص) تختلف تماماً عن ذلك، فقد جاء النبي (ص) بقفزة فصل السلطات عن بعضها بأن تكون كلها تسير ضمن سياسة واحدة للدولة تحت ميثاق واحد وخاضعة لنظام دستوري واحد. وهي فكرة توزيع السلطات في ظل نظام واحد، والتي تعزوها الفلسفة الغربية إلى المفكر السياسي الفرنسي مونتسيكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م)، الذي دفعه رفضه لتمركز السلطة في يد الملك لويس الرابع عشر واستبداده في استعمالها إلى المناداة بتوزيع السلطات حتى لا يستفرد فرد واحد أو جماعة واحدة بها كما أوضح ذلك في قوله: "إنها تجربة أبدية في أنّ كل رجل بيده السلطة يتمادى في استعمالها، ويستمر في ذلك حتى يجد حدوداً تمنعه"[2]. هذه الفكرة السياسية ترجع جذورها إلى العصر النبوي، مع فارق يكمن في أن السلطات كلها كانت في يد النبي (ص) لوضع أسس بناء دولة نموذجية، فهو خاتم النبيين الذي جاء ليعلّم الناس كيفية بناء مجتمع إنساني حر يتميز بالعدل والمساواة، مع تعليمه الناس كيفية توزيع السلطات بشكل يساعد على

1 Castoriadis, *Domaine de l'Homme: La "polis" grecque et la création de la démocratie* (Seuil, Paris, 1999), p. 373.

2 Montesquie, *De l'esprit des lois*, livre XI, 1748.

بناء الدولة وضمان استقرارها. فقد كان المجتهد المشرع (السلطة التشريعية) والقائم على السلطة التنفيذية (القائد الأعلى للجيش) والقاضي في المجتمع (السلطة القضائية). أما السلطة الرابعة التي وضعها النبي (ص) كأحد ركائز استقرار الدولة وضمان الحرية والعدالة فيها فهي سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو ما يمكن تسميته سلطة المجتمع.

هذه السلطات الأربع تشكل قواعد بنيان الدولة المدنية لأنها تكمل بعضها وتسهر جميعاً على حماية حقوق الأفراد فيها حكاماً ومحكومين بنشر قيم الحرية والعدالة، وتضمن لهم حق العيش الكريم. وأحسن مثال يمكن أن نقدمه هنا المملكة البريطانية المتحدة التي نجد فيها السلطات مفصولة عن بعضها رغم كونها مملكة، ومهام كل سلطة واضحة فيها بشكل يجعل المملكة تكتسب سمعة المملكة العادلة، بحيث نجد الملكة تترأس السلطة القضائية، ومجلس العموم يملك السلطة التشريعية، بينما رئيس الوزراء فيترأس السلطة التنفيذية بحيث لا يسمح له بالتشريع مطلقاً كما لا تملك الملكة أداة الإكراه لا هي ولا مجلس النواب مما أعطى مصداقية للمملكة وسياستها.

١ – السلطة التشريعية (أولي الأمر)

قلنا إن الحاكمية الإلهية (المحرمات) تمثل ميثاق الدولة، ولا تخضع للتصويت بل يتم التعهد بالالتزام بها من طرف كل أفراد المجتمع حكاماً ومحكومين، وهي غير قابلة للاجتهاد فيها لأنها تمّ حصرها وتعدادها من الله عز وجل في محكم تنزيله. بناءً على ذلك فإن الاجتهاد في المحرمات لا يجب أن يكون بإضافة محرمات إلى محرمات الله الـ(١٤) ولا يجب الاجتهاد في تحليلها، لأنها من اختصاص الله عز وجل فقط. ولأن الله قد أغلقها في آخر رسالاته التي جاءت رحمةً للعالمين. هذه المحرمات تمثل القانون الطبيعي الذي خلق عليه الإنسان، أي الفطرة التي فُطر عليها والتي يجب أن تتحكم في غرائزه وشهواته. وهكذا فإن الحلال هو ممارسة الإنسان حقَّه الطبيعي تحت رقابة القانون الطبيعي أي الفطرة فيه. والإنسان يحق له الاجتهاد في تنظيم المجتمع في ممارسة القيم الإنسانية مثل التقنين لدور العجزة وقانون العقوبات في السرقة والقتل والرشوة وشهاة الزور... وقد رأينا أن أغلب دول العالم لم تتعد الحاكمية الإلهية في تقنين ممارسة

القيم. أما ما عدا الحاكمية الإلهية (المحرمات)، أي الحلال الذي يدخل في نطاق الحاكمية الإنسانية والمنهيات التي تدخل في نطاق الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) فيحق للإنسان الاجتهاد في كليهما كما رأينا، وهنا يحضر دور الاجتهاد والإبداع الإنساني بقوة. فقد اجتهد الرسول لأفراد مجتمعه كوليّ أمر كما يبينه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣). هذه الآية التي تبيّن أن الاستنباط هو من مهمة النبي (من مقام النبوة) وأولي الأمر، وهو فعل مزيد بحروف الزيادة (است) وأصله (نبط) ومعناه: "استخراج شيء... واستنبطت الماء استخرجته" – حسب **معجم مقاييس اللغة** –، وهو استخراج الاجتهادات من المسائل المتعلقة بتسيير المجتمع وفق ما يتناسب مع ظروفه. علماً أن النبي (ص) لم يجتهد إطلاقاً في التحريم أي في إضافة محرمات إلى محرماته ولا في تحليلها لأنه لم يخرج أبداً عن أركان الرسالة التي جاءته، بل التزم بها تمام الالتزام، حيث اتبع في اجتهاداته المنهج الحنيفي الوارد فيها بمراعاة معطيات عصره وظروفه وأعراف وتقاليد مجتمعه، ولم يخالف التعليمات والتوجيهات التي جاءته من ربه في القصص المحمدي، والتي خاطبه الله عز وجل فيها بقوله تعالى: "يا أيها النبي" وأخذها بعين الاعتبار في اجتهاداته في تقييد الحلال وإطلاقه. وطاعته في اجتهاداته (ص) لا يجب أن تتمثل في الطاعة الحرفية لها كما دوّنتها كتب الفقه، بل طاعته فيها تكون باتباع منهجه الحنيفي في الاجتهاد، باتباع حدود الله التي جاءت في رسالته، وبالاجتهاد في المنع أو السماح في المنهيات، أو بتقييد الحلال وإطلاقه، حسب ظروف المجتمع ومتطلباته لضبطه وتنظيمه حتى يتمكن الجميع من الحصول على حقوقهم الطبيعية دون التعدي على حقوق بعضهم. وهذا ما قام به النبي (ص) من مقام النبوة لبناء دولته في القرن السابع في شبه جزيرة العرب وفق ظروفها ومعطياتها وقتها.

وهكذا فإن السلطة التشريعية في الدولة هي التي تملك الحق الحصري في الاجتهاد، لأنها تمثل الهيئة التداولية فيها التي تملك صلاحية سن القوانين التي يجب أن تكون خاضعة لبنود الميثاق والدستور ولا تخالفهما. وقد سمّى التنزيل الحكيم القائمين على هذه الهيئة بأولي الأمر، وطلب طاعتهم طاعةً منفصلة أي أثناء تواجدهم حيث كنّا بيّنا في كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية** أنّ من المستحيل أن يطلب الله عز وجل طاعة

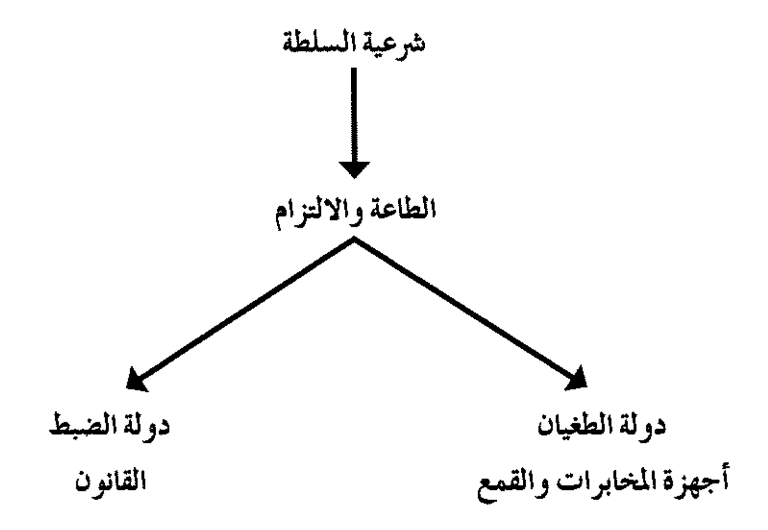
الحكام من ولاة وأمراء وخاصةً إذا كانوا طغاةً. وطالما أنه طالب بطاعة أولي الأمر فإن المقصود بهم في خطابه القائمين على السلطة التشريعية في الدولة لأن الطاعة لا يمكن أن تكون لأشخاص أبداً، وإنما تكون للقانون، لهذا قال في محكم تنزيله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ...﴾ (النساء: ٥٩)، لأن هذه الطاعة جاءت منفصلة عن طاعة الله لتعلقها باجتهادات هؤلاء بمن فيهم النبي (ص) من مقام النبوة، وأولي الأمر عند توليهم مهمة التشريع، وهؤلاء يطاعون في التشريعات التي يقومون بتشريعها لأفراد المجتمع، فخدمتهم للمجتمع باجتهادهم للوصول إلى قوانين تسهّل حياة الأفراد وتنظم الدولة تلزم المجتمع بطاعتهم طاعةً منفصلةً، اختياريةً وطوعيةً دون أن يجبرهم عليها أحد وذلك بطاعة القوانين التي يشرعها هؤلاء والالتزام بها. لهذا فإن الآية السالفة ذكرت "أولي الأمر منكم" ولم تذكر "أولي الأمر عليكم" كما جاء في حديث العرباض بن سارية أنه قال: "وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا أوصنا يا رسول الله، قال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن وُلّيَ عليكم عبد حبشي..."[1]. فالفرق شاسع بين الاثنين لأنه لو جاء "أولي الأمر عليكم" في التنزيل، فهذا معناه أن الطاعة تكون للأشخاص خوفاً منهم لأن "عليكم" تعني علاقة طبقية تجمع بين طرفين من مستويين مختلفين، أي من أعلى إلى أدنى طبقياً، بأن يطيع من هو في الطبقة الأدنى من هو في الطبقة الأعلى، وهذا النوع من العلاقة لا يكون إلا في الدول ذات الأنظمة الطاغية لأن الأدنى فيها يطيع الأعلى خوفاً منه ومن طغيانه، وحاشا لله أن يطالب الإنسان بالاعتراف بمثل هذه العلاقة غير الإنسانية، ولهذا جاء في الآية "أولي الأمر منكم" لتبيّن أن طاعة أولي الأمر تكون بطاعة قوانينهم وليس طاعتهم شخصياً، وهُم أفراد من المجتمع مما يبين أنّ هناك علاقة ندية في التعامل معهم، هذه الندية التي تضمن للفرد في المجتمع حريته وكرامته وإنسانية، هي التي دعت إليها الآية على عكس ما جاء في التراث المروي المنسوب للنبي، ولا نظن أن هذا النوع من الحديث يمكن أن يكون صادراً عنه (ص) لأنه يحرض على الطغيان وعلى الظلم. فالحديث يحمل ضمنياً أفكاراً سلبيةً كثيرةً على رأسها العنصرية للون والجنس، وهذا يفسّر لماذا لم يحصل بلال بن رباح على أي منصب

١ رواه أبو داوود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦) وأحمد (٤/١٢٦).

سياسي مع أنه كان من السابقين الأولين الذين آمنوا بالرسول واتبعوه، وتمّ إعتاقه وتمتع بكل حقوقه في دولة النبي (ص)، لكن بعد وفاته انقلبت الحسابات في الدولة الإسلامية وصار التهافت على الحكم والسلطان على أشده حتى تحول فيما بعد إلى ملك يورث. ونحن مع الأسف الشديد ما زلنا نستعمل هذا الحديث العنصري المتجاوز زمانياً ونحن في القرن الواحد والعشرين؟ بينما نجد دولة أمريكا التي بلغ فيها الوعي السياسي والمدني درجة تجاوزت فيها كل أنواع العنصرية تدريجياً، إذ بعد أن ألغت الرق سنة ١٨٦٣م نجدها في سنة ٢٠٠٩م تنتخب باراك أوباما رئيساً لها مع أنه رجل ملوّن وليس من الجنس الأبيض دون أي حزازة اتجاه الأمر، ما يبرهن الفرق الشاسع بين وعي ثقافتها ووعي ثقافتنا التي لا تزال تجتر ثقافتها مما تجاوزه الزمن. أما الأمر الثاني الذي يذهب إليه الحديث هو تقبل فكرة أن يتم تولية حاكم بصيغة المجهول، لأن فعل "وُلي" في الحديث جاء بصيغة المجهول، أي أن تتم تولية هذا النوع من الحكام خارج إرادة أفراد المجتمع بأن يوضع عليهم قهراً بطريقة غير مشروعة كالاستعمار والانقلابات العسكرية... مع تقبل الحديث لهذه الفكرة والإلزام بطاعتهم ما أقاموا الصلاة؟ كما جاء في حديث أم سلمة أن رسول الله (ص) قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع قالوا: أفلا نقاتلهم قال: لا ما صلوا"[1]. إن هذا النوع مَن العلاقة المريضة بين الحاكم والمحكومين لم يكن من الممكن أبداً أن يثبتها الرسول (ص)، وإنما هي من نتاج ثقافة طاغية ومستبدة كانت سائدة في ذلك الوقت ودعمها الفقهاء بالمرويات المنسوبة زوراً للنبي لتبيث العلاقة غير المتكافئة والقهرية بين الحاكم والمحكومين. مع أن الآية تبيّن بصريح العبارة أن العلاقة يجب أن تكون ندية بطاعة أولي الأمر منكم ولا يمكن أن يكونوا الحكام كما بيناه بالأدلة في كتابنا **السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة**، بل هم السلطة التشريعية في المجتمع، بحيث يجب أن توجد علاقة ندية بينهم وبين أفراد المجتمع لأن هؤلاء يتم اختيارهم بطريقة مشروعة من أفراد الشعب، وبالتالي لا تكون الطاعة لهم وإنما تكون للقانون الذي يمثلونه. لهذا فإن السلطة التشريعية تمثلها مجالس البرلمان في الدولة، وهذه المجالس يتم انتخابها واختيارها من طرف أفراد المجتمع لكي تمثلهم أمام أجهزة الدولة وتوصل مطالبهم إليها كما تقوم

١ رواه مسلم (١٨٥٤).

بالدفاع عن حقوقهم أمامها وتقوم بالتشريع لهم بما يسهل أمور حياتهم.



وقد رأينا كيف أن أغلب البرلمانات في العالم لم تتعدَّ على حاكمية الله، أي على الميثاق، إلا في بعض البلاد التي قوننت الزواج المثلي. ذلك لأن الفواحش بدون قوننة من قبل السلطة التشريعية عبارة عن ذنب يرتكبه مقترفه بحيث يبقى أمره لربه، فالأمر مختلف تماماً عن ارتكاب الحرام من قبل فرد بذاته بدون قوننة السلطات التشريعية له، لأنه عندما تقونن الفاحشة مثل الزواج المثلي فهذا يعتبر تعدياً على حاكمية الله وتشريع مخالف للميثاق لأن فيه تحليلاً للحرام. أما التعدي على حاكمية الله ومخالفة ميثاق الله فقد حصل بشكل واسع في الفقه الإسلامي منذ تأسيسه حتى يومنا هذا. ففي الدولة العربية الإسلامية بعد وفاة الرسول تمّ تبني التشريع على أساس فهم آيات التنزيل والعلاقات التي أسسها الرسول في مجتمع المدينة ثم تم القياس عليها فيما بعد حيث اعتبرت نواهي النبي واجتهاداته محرمات، كنهيه (ص) عن سفر المرأة بدون محرم فجعلوا هذا النهي حراماً، أي أعطوه المعنى الشمولي الأبدي، وقس على ذلك كل النواهي النبوية الأخرى وكل الاجتهادات التي قام فيها بتقييد الحلال وإطلاقه، فتمّ ضمها إلى محرمات الله، وفي هذا تعدٍّ على حاكمية الله بشكل كامل. وقد جاء هذا التعدي في أمور كثيرة تخص الحياة اليومية للفرد نذكرها لأهمية الموضوع وخطورته، مثال ذلك:

١- منع سفر المرأة بدون محرم: حديث: "لا تسافر امرأة ثلاثة أيامٍ وليالي إلا مع

ذي محرم"[1]. هذا حديث نبوي جاء في تنظيم السفر للمرأة في مجتمعه وهو أصلاً حلال، انطلاقاً من ظروف الواقع الذي كان يعيشه بحيث فرض عليها اصطحاب أحد محارمها لمساعدتها على تحمل مشاق السفر الطويل وحمايتها من الاعتداء عليها أيّاً كان شكل هذا الاعتداء. ويمكن تقييده لأنه من الحلال وهو من القانون المدني ولا علاقة له بالحرام إطلاقاً.

٢- في تنظيم الطلاق: حديث امرأة ثابت بن قيس: "أتت النبي (ص) قالت: يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام. قال رسول الله (ص): أتردّين عليه حديقته؟ قالت: نعم، قال (ص): اقبل الحديقة وطلقها"[2]. هذا الحكم لا يمكن أن يكون شمولي أبدي لأنه اجتهاد نبوي ظرفي وخاص. رغم أن الطلاق حلال مثله مثل الزواج ويمكن تقييده بقوننته لضبط العلاقات بين أفراد المجتمع كما فعل النبي مجتهداً في هذا الحديث إلا أن الفقهاء استغلوا اجتهاده الوارد هنا لاستخلاص حكم شرعي ظالم ومجحف في حق المرأة وهو ما أسموه "الخلع"، وذلك بأن تردّ المرأة كل ما أخذته من زوجها المخلوع، ولكن ترى لو أن هذه المرأة صرحت للنبي (ص) بأن زوجها كان يؤذيها ويضربها فهل تراه كان سيقول لها: "ردي عليه حديقته"؟ مما يبين أن مفهوم الخلع الذي وضعه الفقهاء بناءً على هذا الحديث دون السعي لتحقيق العدل من الطرفين في حال المخالعة مفهوم ذكوري بحت مجحف وظالم للمرأة.

٣- في منع زواج المرأة بغير ولي: حديث: "لا نكاح إلا بوليّ"[3]. وحديث: "أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل"[4]. وحديث: "لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها"[5]. هذا الحديث ينطبق على الوضع القبلي الذي كان يعيشه (ص)، وهو اجتهاد إنساني لا يمكن تطبيقه بحرفيته في ما بعده من العصور، وخاصةً في عصرنا، لتغير الظروف والمعطيات الخاصة بالمجتمعات.

---

١ رواه البخاري (١٠٣٦)، ومسلم (١٣٣٨).
٢ رواه الدراقطني (٣٥٨٥)، والبيهقي (٣١٤/٧).
٣ رواه: أبو داود(٢٠٨٥)، الترمذي(١١٠١) وابن ماجه(١٨٨١).
٤ رواه الترمذي (١١٠٢) وأبو داود (٢٠٨٣) وابن ماجه (١٨٧٩) .
٥ رواه ابن ماجة (١٧٨٢).

إن الاجتهادات النبوية التي تم ذكرها وغيرها كثير في المنظومة التراثية مثل:

١- حجاب الرأس للمرأة والنقاب.

٢- التصوير - الرسم بأنواعه وخصائصه وخاصةً الكائنات الحية.

٣- النحت.

٤- الموسيقى.

٥- الغناء.

٦- الخمر "كثيره مسكر إذن فقليله حرام"، وتحريم ممارسة التخدير على أهل الأرض.

٧- عمليات التجميل وتنميص الحواجب.

٨- الاختلاط (غير الخلوة).

٩- صوت المرأة.

كلها اجتهادات إنسانية مرحلية وظرفية مارسها النبي (ص) من مقام النبوة وفق السلطة التشريعية التي كانت بين يديه ولا تحمل الطابع الأبدي، وتصبح بذلك كل فتاوى الفقهاء المحرمة للغناء والموسيقى والرسم والنحت والتمثيل والرقص... استناداً على مرويات نبوية - في حال صحتها - لا تجب فيها الطاعة المتصلة للرسول (ص) بل ما تجب فيها هي الطاعة المنفصلة له (ص) أي في حياته فقط لأنها تدخل في إطار السنة النبوية وواجبة لمن عاصره من أهل زمانه من أتباعه فقط دون سواهم ممن جاء بعدهم. فإذا كان النهي الإلهي لا يفيد أي تحريم وترك مجال الاجتهاد فيه للجانب الإنساني فالنهي النبوي أولى بأن لا يفيد التحريم ولا يفيد أي محرم أبدي، لأنه لا يحق حتى للرسول أو النبي التحريم بدل الله لأنه من اختصاصه عز وجل ويدخل في إطار حاكميته التي لا يشاركه فيها أحد مهما علا مقامه. فهذه الاجتهادات هي بمثابة القانون المدني الذي وضعه لضبط مجتمعه، ولم يقم فيها بأكثر من تقييد الحلال وإطلاقه أو الاجتهاد في المنهيات، ولا يجب الالتزام بها لمن أتى بعده. لأن من حق كل مجتمع أن يضع القانون المدني الذي يساعده على تنظيم حياة أفراده، بحيث تقوم البرلمانات، أي المجالس التشريعية، بوضع هذا القانون الظرفي المرحلي الذي يمكن تغييره وتعديله حسب متطلبات المجتمع. لكن الفقهاء جعلوا اجتهاداته (ص) شمولية وأضافوها إلى المحرمات، وعلى رأسهم الفقهاء الخمسة، أي أن الفقهاء الذين كانوا وما زالوا يمثلون المنظومة الحقوقية التشريعية لنظام تشريعي تأسس في القرن السابع الميلادي

واستمر حتى ذروتها في العصر العباسي، ثم جعلوا من هذا الفقه وحياً إلهياً يتبع حتى يومنا هذا بأصوله وفروعه. لذا ليس من الغريب أن يقول مفتي الديار المصرية في آذار ٢٠١٠م إنه يوجد في الفقه الإسلامي مليون ومئتي ألف مسألة فقهية، علماً أن المحرمات عبارة عن (١٤) محرماً فقط، لكنهم أضافوا إليها المئات إن لم نقل الألاف من المحرمات، مع أن هذا الفقه متجاوز زماناً ومكاناً وخاصةً معرفياً بفضل تطور المستوى المعرفي للإنسان ولا يمكن له أن يعبّر حقيقةً عن احتياجات الناس في القرن الواحد والعشرين. علماً أن عدد الدول الآن يفوق ١٩٠ دولة، فكيف يمكن للمنظومة التراثية التاريخية أن تستوعب بتشريعاتها المتغيرات التي حصلت في العالم من تاريخ وضع الفقه وأصوله؟ وكيف لها أن تساير التطور المعرفي والسياسي الذي يعرفه العالم؟

إن مناصري المنظومة التراثية ينادون بشعار "الإسلام دين الرحمة والعالمية" لكننا عندما نتصفح كتبهم لا نرى أي أثر لا لهذه الرحمة ولا لهذه العالمية التي يتشدقون بها. فقد منح السادة الفقهاء بواسطة فقههم الشرعية للملوك كي يتمكنوا من الاستيلاء على مقاليد الحكم وبالمقابل منحهم هؤلاء الحماية والأمان، لهذا لم يصل إلينا من أعمال الفقهاء إلا ما رضيت عنه السلطة المسيطرة في كل مرحلة من تاريخنا، **وفي كل بنود فقههم لا نرى أي قيمة لحرية الإنسان**، إذ لم يتركوا في هذا الفقه أي خيار للإنسان حتى في أدق تفاصيل حياته كالأكل باليمين والشرب جالساً والزي الشرعي المفروض عليه! فجعلوا من الإنسان مجرد "روبوت" يسيّرونه بواسطة فقههم بامتياز. ونحن الآن في العصر الحاضر نعيش أزمة تداخل بين الفقه الإسلامي والقانون المدني في الدول الحديثة بسبب عدم وضوح الفرق بين الاثنين مما أدى إلى وقوع كل الدول العربية والإسلامية في هذا المأزق الخطير، ولنا أن نلاحظ ما يحدث في كل من مصر وتونس بعد ما عرفته من ثورات للقضاء على الطغاة. فرغم تمردها على الطغاة الأشخاص (الدكتاتوريين وأنظمتهم الطاغية) إلا أنها ما زالت حبيسة طغيان الفقه الإسلامي بتقديسها له، مما جعلها عاجزة عن التقدم خطوة أخرى نحو بناء دولة مدنية متحضرة. ورغم اجتيازها الخطوة الأولى بنجاح إلا أنها ما زالت تتعثر في تجاوز الخطوة الثانية التي نراها أهم وأخطر من سابقتها، لأن طغيان الفقه الإسلامي على ذهنية العقل العربي يجبره على تقديسه ورفض تجاوزه، وبالتالي لدينا المعادلة التالية:

الفقه الإسلامي (عدا المحرمات في التنزيل وعدا الشعائر)
=
قانون مدني تاريخي لكل دول على حدة من الدول التاريخية
ولا يعتبر ديناً بالأصل حتى ولو صدر من النبي (ص) كوليّ أمر
(مقام النبوة) أو من الخلفاء أو أقوال الصحابة

وبناءً على ذلك يجب أن يتم حصر دور الفقهاء في الدولة المدنية الحديثة بمجال الشعائر فقط، وعدم تدخلهم في عملية التشريع لأن هذه المهمة الخطيرة ترجع في الدولة الحديثة إلى مجالس التشريع العامة (البرلمانات) والمحلية. وتعتبر هذه المجالس السلطة الوحيدة صاحبة الحق في التشريع بحيث لا تقوم بزيادة أي حرام على محرمات التنزيل الـ(١٤) ولا بتحليل أي محرم من هذه المحرمات في تشريعاتها. ومن خلال هذا المفهوم يتبين لنا أن الإسلام هو دين معظم دول أهل الأرض حتى لو لم تعلن عن ذلك، وإذا سألني سائل: أليس لحم الخنزير من المحرمات؟ أقول: نعم، وليس من مهمة الدولة أن تضع قانوناً يسمح أو يمنع بأكله بل يترك الخيار للإنسان نفسه، لكن يجب على الدولة أن تُعرّف الناس فقط بأنه من المحرمات لأنه لا يحق لسلطة الدولة التدخل في اختيار الإنسان لطعامه، فهذا الأمر يندرج ضمن الحرية الشخصية للفرد.

إن الدولة المدنية هي أكثر دولة ملتزمة بمحرمات التنزيل، انطلاقاً من كون الإكراه غير موجود في الدين أصلاً، فسلطة الدين فيها يجب أن تقوم على مبدأ سلطة الضمير ولا يحق لأحد، منتخب أو غير منتخب، فرداً أو جماعة، أن يفرضه على الناس بالقوة. وبالتالي فإن السلطة التشريعية (أولي الأمر) في الدولة المدنية لا تقوم بأكثر من تحديد ممارسة النواهي الإلهية كالتجسس والغيبة والرشوة والانتحار ودخول البيوت والتشهير بالناس... بالإضافة إلى تنظيم الحلال بتقييده وإطلاقه حسب متطلبات المجتمع. وأضرب على تنظيم الحلال في معظم القوانين الموجودة في كل الدول الأمثلة التالية: التجارة، الاستيراد والتصدير، مكافحة الغش، مكافحة الرشوة، قانون السير، قانون

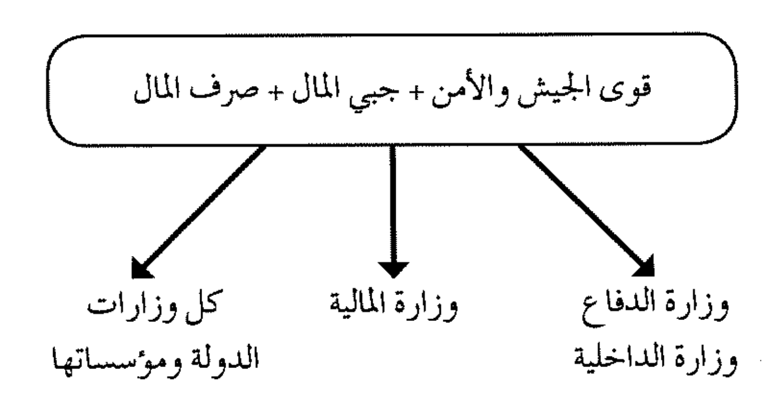
جباية الأموال، قانون البناء، وقس على ذلك بقية شؤون الحياة... ويمكنها أن تشرع لتنظيم أمور حلال وردت في التنزيل الحكيم مثل منع أو تحديد التعددية الزوجية، إذ يمكن أن يتم في أي بلد منع التعددية الزوجية، كما يمكن أن يتم في بلد آخر السماح بها مع وضع شروط قاسية لها، مع الإشارة الدقيقة إلى أن المنع يختلف تماماً عن التحريم، ففي حال منع التعددية في دولة ما فإن مرتكبها يصبح مخالفاً للقانون وليس مرتكباً لحرام لأنه لم يرتكب فاحشةً بل مارس أمراً حلالاً لكنه ممنوع قانوناً، وهناك فرق شاسع بين الأمرين. لذا فإن مهام المجالس التشريعية تتمثل في تحديد ظروف المنهيات وتنظيم الحلال، أي تنظيم شؤون الحياة بأكملها. ويمكن للسلطة التشريعية (أولي الأمر) أن تكون منتخبة أو غير منتخبة حسب التطور التاريخي لها، لارتباطها بنوع وأسلوب الحكم السياسي فيها ويتبع درجة التطور التاريخي ولا يمكن أن يكون نسخة طبق الأصل في كل بلاد العالم، ولكن الاتجاه العام في التطور الإنساني العالي هو اعتماد الانتخاب للمجالس التشريعية حسب النظام الديمقراطي الليبرالي.

٢ - السلطة التنفيذية

هي السلطة التي خولت للنبي صلاحيات التمسّك بزمام الأمور السياسية في الشؤون الداخلية والخارجية للبلاد بأن يكون زعيماً سياسياً وقائداً أعلى للجيوش، والتي مارس فيها الإكراه لأنها هي التي تقوم بتنفيذ التشريعات والأحكام الصادرة عن السلطتين الأولى والثانية في المجتمع. وهي التي خوّلته أيضاً بصلاحية التكتيكات الحربية في العلاقات السياسية الخارجية. فهذه السلطة منفصلة تماماً عن مقام الرسالة لأنها تقوم تحديداً على الإكراه، وقد مارسها النبي من مقام النبوة وفق الأعراف والتقاليد وقوانين السلم والحرب التي كانت سائدة آنذاك.

فالسلطة التنفيذية هي فرع الدولة المسؤول عن تنفيذ السياسات والقواعد التي يضعها المجلس التشريعي، وتطبيق أحكام السلطة القضائية. وهكذا فإنها تضم في عضويتها رئيس الحكومة (رئيس الوزراء أو المستشار أو رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي). وأعضاء الوزارات والإدارة السياسية الدائمة أو المعينة سياسياً. وهي السلطة التي تملك أداة الإكراه بشكل مباشر في الدولة: أمن، شرطة، درك، جيش، وكل أجهزة

الدولة الرسمية الأخرى كقوات جبي المال وصرفه. أي أن العمود الفقري للسلطة التنفيذية يتكون من التالي:



وبما أن السلطة التنفيذية في الدولة هي التي لها حق ممارسة الإكراه "القوة"، فقد ساد عبر التاريخ التعسف في استعمالها كثيراً إلا أنّ هذه الحالة انعكست في القرنين التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين، حيث أصبح متعارفاً عليه دولياً أن صاحب القوة يأخذ سلطته من الناس التي تنتخبه بشكل مباشر أو عن طريق مجالس تشريعية تعطي الشرعية لصاحب القوة. أي أن الطاعة أصبحت لازمة لممثل القانون وليس للقوة، فقادة الحكومات الديمقراطية يحكمون بموافقة مواطنيهم، ولا يستمد مثل هؤلاء الزعماء قوتهم من كونهم يسيطرون على جيوش الدولة أو ثروتها اقتصادية، بل لأنهم يحترمون الحدود المفروضة عليهم من قبل الناخبين في انتخابات حرة ونزيهة. إذ تحدد السلطة التنفيذية في الديمقراطيات الدستورية بصورة عامة بثلاث طرق: بنظام رقابة وتوازن يفصل بين مهام السلطات: التنفيذية والتشريعية (أولي الأمر) والقضائية للحكومة القومية، وبالفدرالية التي تقسم السلطات بين الحكومة القومية وبين حكومات الولايات والحكومات المحلية، وبوجود ضمانات دستورية للحقوق الأساسية. كما أن ليس هناك تمييز كلي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في النظام البرلماني، حيث أن رئيس الوزراء وأعضاء مجلس الوزراء يتم استقطابهم من البرلمان. وتكون المعارضة السياسية في مثل هذه الأنظمة الوسيلة الرئيسية للحد من أو ضبط ممارسة السلطة التنفيذية للإكراه. لهذا فإن الدول الديمقراطية لا تستدعي من حكوماتها أن تكون ضعيفة، بل أن تكون

محدودة. وبالتالي فإن الدول الديمقراطية قد تكون بطيئة في التوصل إلى اتفاق حول القضايا القومية، ولكن حين تفعل ذلك فإن زعماءها يتصرفون بسلطة وثقة كبيرتين لأن الزعماء في دولة ديمقراطية يتصرفون في جميع الأوقات ضمن حكم القانون الذي يحدد ويقيد سلطتهم. فالسلطة التنفيذية لا يحق لها رفض تنفيذ التشريعات الصادرة عن السلطة التشريعية (أولي الأمر)، ولا يحق لها رفض تنفيذ الأحكام القضائية الصادرة عن السلطة القانونية. كما لا يحق لهذه السلطة (التنفيذية) إصدار تشريعات قانونية لا هي ولا السلطة القضائية لأن التشريع مهمة السلطة التشريعية فقط. فمثلاً لا يحق لرئيس الجمهورية في النظام الرئاسي إصدار أي مرسوم تشريعي، ولا تملك السلطتان (التشريعية والقضائية) السيطرة على السلطة التنفيذية أي على أداة الإكراه، فالسلطات الثلاث تكمل بعضها بعضاً وتعمل على تحقيق الاستقرار في المجتمع دون أن تتدخل أي سلطة في مهام الأخرين.

وقد مارس الرسول (ص) هذه السلطة في عملية تجنيد الجيوش لخوض حروبه ضد أعدائه لبناء دولته، لهذا فإن الآيات التي تحدثت عن هذه المعارك تمثل القصص المحمدي وليست جزءاً من الرسالة، لأنه (ص) مارس فيها الإكراه والقوة لبناء دولته وكان أحياناً شديداً مع أتباعه ومع أعدائه على السواء لأن المواقف كانت تتطب ذلك كما تبينها آيات القصص. لكن الفقهاء حولوا آيات القصص هذه إلى آيات من الرسالة وجعلوها ديناً، فشوهوا صورة النبي الواردة في التنزيل لأنهم لم يدركوا الفرق بين مقامه الرسولي كمبلّغ وبين مقامه النبوي كقائد ومجتهد قام من خلاله بالاجتهاد وقيادة الجيوش لبناء دولته والدفاع عنها. فتحولت كل اجتهاداته إلى دين وتحولت كل الإكراهات التي مارسها في سبيل ذلك إلى دين، وبدل أن يصبح الرسول هو رسول السلام والنبي هو رجل السياسة والسلطة، صار الاثنان وحدة واحدة تمثل الدين الإسلامي بكل ما في الجزء النبوي من إكراهات ليست من الدين. لهذا عندما نتحدث عن السلطة التنفيذية في الدولة المحمدية فإنما نتحدث عمّا مارسه النبي (ص) من مقام النبوة بظرفية تاريخية لا تصلح إلا للدراسة فقط، ولا يمكن أن تتعداها إلى الرسالة والتشريع، حتى ننفي عن الدين الإسلامي تهمة الإكراه والعنف، ونظهر صورته الحقيقية بكونه ديناً عالمياً ودينَ رحمة.

٣- السلطة القضائية

هذه السلطة، كما بيّنها التنزيل الحكيم، منحت للنبي (ص) حق القضاء بين الناس كما جاء في قوله تعالى:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩)،

- ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)،

وفق ما يتناسب مع حدود الله الواردة في رسالته، ووفق أعراف وتقاليد المجتمع دون الخروج عنها. فهذه السلطة تمثلها الهيئات القضائية للدولة التي تمتلك سلطة الفصل في المنازعات المعروضة أمامها. وهي فرع الدولة المسؤول عن التفسير الرسمي للقوانين التي تسنها السلطة التشريعية (أولي الأمر) أي المجالس البرلمانية وتنفذها الحكومة (السلطة التنفيذية). وهي المسؤولة عن القضاء والمحاكم في الدولة ومسؤولة عن تحقيق العدالة لأن القضاء في التنزيل جاء مرافقاً للعدل كما يوضحه قوله تعالى:

- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ (يونس: ٤٧)،

- ﴿....وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ (يونس: ٥٤)،

فالقضاء يستلزم الحكم بين الناس بالعدل حتى لا ينتشر الظلم في المجتمع. ولأن هذه السلطة مسؤولة عن مسيرة وتقاليد القضاء في الدولة ومصداقية القوانين التي تطبقها فهي بحاجة للاستقلالية وعدم الخضوع لأي سلطة أخرى حتى تتمكن من أداء المهام الموكلة لها بكل شفافية ومن ثم تتمكن من تحقيق العدالة الاجتماعية. لأن القرارات القضائية يجب أن تكون حيادية وغير خاضعة لنفوذ الفروع الأخرى للسلطتين التشريعية والتنفيذية أو لنفوذ المصالح الخاصة أو السياسية. ومبادئ استقلالية السلطة القضائية في الدولة المدنية تكون كالتالي:

١- تكفل الدولة استقلال السلطة القضائية وينص عليه دستور البلد أو قانونه. ومن واجب جميع المؤسسات الحكومية وغيرها من المؤسسات احترام ومراعاة استقلال السلطة القضائية.

٢- تفصل السلطة القضائية في المسائل المعروضة عليها دون تحيز، على أساس الوقائع ووفقاً للقانون، ودون أي تقييدات أو تأثيرات غير سليمة أو أي إغراءات أو ضغوط أو تهديدات أو تدخلات، مباشرة كانت أو غير مباشرة، من أي جهة أو لأي سبب.

٣- تكون للسلطة القضائية الولاية على جميع المسائل ذات الطابع القضائي كما تنفرد بسلطة البت فيما إذا كانت أي مسألة معروضة عليها للفصل فيها تدخل في نطاق اختصاصها حسب التعريف الوارد في القانون.

٤- لا يجوز أن تحدث أي تدخلات غير لائقة، أو لا مبرر لها، في الإجراءات القضائية، ولا تخضع الأحكام القضائية التي تصدرها المحاكم لإعادة النظر. ولا يخل هذا المبدأ بإعادة النظر القضائية أو بقيام السلطات المختصة، وفقاً للقانون، بتخفيف أو تعديل الأحكام التي تصدرها السلطة القضائية.

٥- لكل فرد الحق في أن يحاكم أمام المحاكم العادية أو الهيئات القضائية التي تطبق الإجراءات القانونية المقررة. ولا يجوز إنشاء هيئات قضائية لا تطبق الإجراءات القانونية المقررة حسب الأصول والخاصة بالتدابير القضائية، لتنتزع الولاية القضائية التي تتمتع بها المحاكم العادية أو الهيئات القضائية.

٦- يتم كفل مبدأ الاستقلالية للسلطة القضائية ويتطلب منها أن تضمن سير الإجراءات القضائية بعدالة، واحترام حقوق الأطراف.

٧- من واجب كل دولة أن توفر الموارد الكافية لتمكين السلطة القضائية من أداء مهامها بطريقة سليمة.

أما العوامل الرئيسية التي تساعد على ضمان استقلالية القضاء فهي كالتالي:

- **عملية اختيار القضاة:** إذ بهدف تعزيز استقلالية القضاء يجب أن تكون عملية الاختيار وفق شروط معينة بغرض التقليل من التأثير السياسي إلى أدنى حد ممكن. وتركز عملية الاختيار على الأعضاء المتمرسين في سلك القضاء عوضاً عن التركيز على السياسيين. ويجب عرض أسماء المرشحين للقضاء على الجمهور عن طريق وسائل الإعلام للتعليق عليهم.

- **التنظيم:** هيئة القضاء منظمة تقوم بتنظيم نفسها بنفسها، وهي مسؤولة عن معاييرها

المهنية وعن التعامل مع الذين لا يرتقون بعملهم إلى تلك المعايير. وفي حال حدوث خلل فإن الهيئات التي تعمل على تصحيحه هي نقابة المحامين. ومع ذلك فهي ليست فوق النقد والرقابة من قبل هيئات المجتمع المدني.

– **ضمان البقاء في المنصب:** طالما مارس القضاة عملهم "بشكل جيد" يظلون في مناصبهم إلى حين رغبتهم في التقاعد أو إلى حين بلوغهم سنّاً محددة تحددها السلطة التشريعية.

تعتبر هذه أهم العوامل الرئيسية لضمان استقرار هيئة القضاء وحيادها، حتى تتمكن من أداء المهمة الموكلة لها على أكمل وجه، وحتى تتمكن من تحقيق العدالة في المجتمع.

٤ – سلطة المجتمع (سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

تتمثل مهمة هذه السلطة في مراقبة السلطات الثلاث في حال حيادها عن تحقيق العدل في المجتمع وضمان الحقوق لجميع الأفراد فيها. وإن كانت في بداية الأمر قد وجدت في يد الرسول الذي أخذ على عاتقه مهمة النهي عن المنكر الذي كان متفشياً في المجتمع الجاهلي آنذاك ألا وهو الشرك لقوله تعالى:

– ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩)

– ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

– ﴿الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١١٢).

هذه المهمة التي قام بها النبي (ص) في شبه الجزيرة العربية لتغيير اعتقادات الناس من الشرك إلى الايمان تحولت بعده إلى وظيفة الحسبة إلى جانب وظيفة القاضي في الدولة الإسلامية، وهي وظيفة دينية يُعيَّن لها أشخاص يقومون بها في المجتمع، كما جاء في مرويات عديدة مثلما روي عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) مرَّ على صُبْرة طعامٍ فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: "مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟". قال: أصابته السماء يا

رسول الله. قال: "أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي"[1].

وتذكر المصادر التاريخية أن الرسول (ص) عيّن أول محتسب في الإسلام، وهو سعيد بن سعيد بن العاص، بعد الفتح، على سوق مكة[2]، واستمرت هذه الوظيفة في الوجود حتى أن هناك بعض النساء من الصحابيات تمّ استعمالهن لهذه الوظيفة منذ عهده (ص)، فقد روى ابن عبد البر عن سمراء بنت نهيك الأسدية فقال: "أدركت رسول الله (ص) وعُمِّرَتْ، وكانت تمرُّ في الأسواق، وتأمرُ بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها"[3]، ثم أبقاها عمر بن الخطاب أثناء خلافته في وظيفة الحسبة على السوق[4]. وتذكر كذلك المصادر أن عمر بن الخطاب كان أحياناً يقوم بوظيفة الحسبة بنفسه، فكان يتولّى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويُوَجِّه الناس إلى الحقِّ والصراط السوي، ويمنع الغشَّ ويحذر منه، وكان يمرُّ في السوق ومعه الدِّرَّة، فيزجر بها غلاة الأسعار والغشاشين[5]. وظل نظام المراقبة والحسبة موجوداً طوال العهد الراشدي والأموي، وإن لم يحمل صاحبه لقب المحتسب؛ إذ عُرِف هذا المسمَّى في العصر العباسي، وقد عَيَّن زياد بن أبيه عاملاً على سوق البصرة في زمن خلافة معاوية بن أبي سفيان[6].

تذكر أن وظيفة الحسبة تطورت وتعدّت المعنى الأصلي لها في أداء مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحولت إلى وظيفة ذات علاقة مباشرة بالسلطة. فتناولت أموراً اجتماعية متعدِّدة مثل: المحافظة على النظافة في الطرق، ورعاية الصحّة بتغطية الروايا، ومنع معلِّمي الصبيان من ضرب الأطفال ضرباً مبرحاً، ومراقبة الحانات وشاربي الخمر. وتناولت أموراً تجارية لتضخُّم المدن الإسلامية بأرباب الحرف والتجارات، فكان عمل المحتسب الأساسي منع الغش في الصناعة والمعاملات،

١ مسلم، **كتاب الإيمان**، باب قول النبي (ص) "من غشنا فليس منا" (١٠٢)، أبو داود (٣٤٥٢)، والترمذي (١٣١٥)، وابن ماجه (٢٢٢٤)، وأحمد (٧٢٩٠).

٢ ابن عبد البر، **الاستيعاب**، دار الجيل، ١٤١٢هـ، بيروت، ج١/ ص ١٨٥.

٣ المصدر السابق، ج ٤/ ص ١٨٦٣.

٤ ابن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، دار ابن خلدون، بيروت، ص ٤١.

٥ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢/ ص ٥٧٨.

٦ الصلابي، **الدولة الأموية: عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار**، دار المعرفة، ٢٠٠٨، بيروت، ج١ /ص ٣١٥.

وبخاصة الإشراف على الموازين والمكاييل وصحَّتها ونسبها. ومنذ العصر العباسي بدأت وظيفة المحتسب تأخذ شكلاً مغايراً، فأصبحت معروفة بين الناس منذ الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور؛ ولذلك فتيسيراً على المحتسبين وتنظيماً للمجتمع نقل المنصور أسواق بغداد والمدينةِ الشرقية إلى مناطق أخرى متخصصة وبعيدة عن مركز المَدينةِ ودواوينها، فنقل الأسواق إلى باب الكَرْخ وباب الشعير، وعَيَّن لها محتسِبينَ يُراقبون شؤونها ويضبطون مخالفاتها[1].

وتطورت وظيفة المحتسب في ظلِّ الخلافة العباسية من مراقبة المكاييل والموازين ومنع الاحتكار إلى الإشراف على نظافة الأسواق والمساجد، ومراقبة الموظفين للتقيد بالأعمال، حتى مراقبة المؤذِّن للتَّقيُّد بأوقات الصلاة، وامتدَّت سلطة المحتسب كذلك إلى مراقبة القضاة إذا تأخَّروا عن أعمالهم أو انقطعوا عن الجلوس عن الحكم، حتى أن المحتسب كان له الحق في امتحان واختيار ذوي المهن والحرف. فقد طلب الخليفة العباسي المعتضد (ت ٢٧٩هـ) من سنان بن ثابت رئيس الأطباء امتحان جميع الأطباء ببغداد، وكانوا حوالي ٨٦٠ طبيباً، وأمر المحتسب بعدم السماح لطبيب أن يُمارس مهنته إلا بعد اجتياز الامتحان[2].

نلاحظ أن مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي مارسها الرسول (ص) من مقام الرسالة لأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ركن من أركان الرسالة، تحولت من مهمة رسالية إلى مهمة سياسية سلطوية. فالرسول (ص) كما بينا في كتابنا **الكتاب والقرآن: رؤية جديدة** حين مارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استعمل هذا المبدأ لبناء مجتمعه وتسييره وفق الأعراف التي كانت سواء داخل دولته أو في علاقاته مع الآخر. فهذا المبدأ الرسالي في جوهره والنبوي في تطبيقاته ينبني أساساً على فكرة التغيير للأحسن بالمراقبة والمتابعة لسياسة الدولة. وإن كانت كل السلطات اجتمعت في قبضته (ص) لهذا فإن من الصعب الفرز بينها إلا من خلال دراسة تمحيصية معمقة للقصص المحمدي والسيرة النبوية، إلا أنه أحسن استعمالها (ص) مستقلة عن بعضها، فقد كان المشرع والمنفذ لتشريعاته والقاضي في مجتمعه، وكان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر

١ الطبري، المصدر نفسه، ج ٤/ ص ٤٨٠.
٢ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مكتبة الحياة، ١٩٦٥، بيروت، ج ١/ ص ١١٢.

فيه. لكن بفصل السلطات عن بعضها يظهر بوضوح دور كل سلطة والمهام الموكلة لها، وارتباطاتها بالسلطات الأخرى، فتتجلى مهمة هذه السلطة الرابعة في ضمان تحقيق العدل في المجتمع لأنها السلطة التي تراقب السلطات الأخرى، فهي سلطة لا تملك أداة الإكراه على عكس ما تم توجيهها إليه بتسميتها بالحسبة، لأن الحسبة تختلف في حقيقتها تماماً عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالحسبة تدخل في اختصاص السلطة التنفيذية وتتكفل بتطبيقها أجهزة الدولة، وتتعلق بمراقبة تطبيق القوانين في المجتمع ولا علاقة لها بالدين لأن الدين كما بيّنا أمر شخصي ولا يحق للدولة التدخل في الحياة الدينية الشخصية للأفراد. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي مهمة يتكفل بها المجتمع لمراقبة ممارسة السلطات الثلاث لمهامها لردعها في حال حيادها عن تطبيق القانون وتحقيق العدل في المجتمع، وفي حال قيامها بأعمال لا تخدم الصالح العام للمجتمع، أو سن تشريعات فيها ظلم لمختلف أفراد المجتمع.

إن مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تقوم بها أجهزة الدولة لأن من المستحيل أن تراقب أجهزة الدولة نفسها بنفسها، وبالتالي فإن الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهمتان متعاكستان تماماً. **فالحسبة مهمة مراقبة تقوم بها أجهزة الدولة على المجتمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهمة مراقبة يقوم بها المجتمع على الدولة.** وهكذا يتحقق العدل والاستقرار فيه بحيث يعرف كل طرف فيه حدوده المسموحة له بالتحرك فيها، وفي حال حدوث خلل ما يتم تداركه من طرف أو من آخر، مما يسمح بانتشار ثقافة المراقبة الشخصية لكل جهة، فيصبح القانون هو السيد الأول في الدولة وبنوده هي الحاكمة وهي الناظمة لها.

هذه المهمة في مراقبة السلطات الثلاث السابقة تقوم بها جمعيات المجتمع المدني من جمعيات مدنية ونقابات بكل أنواعها، وأحزاب المعارضة السياسية، ووسائل الإعلام والصحافة المكتوبة والمسموعة والمرئية على اختلافها... ولهذا سميت السلطة الرابعة لأنها تملك حق مراقبة السلطات الثلاثة الأخرى في الدولة، وهي سلطة لا تملك أداة الإكراه ولا تملك أجهزةً أمنيةً، وإنما تملك وسائل التبليغ التي من خلالها تستطيع الوصول إلى كل أفراد المجتمع للقيام بتعبئة اجتماعية جماهيرية في حال تمادي إحدى السلطات في ممارسة مهامها أو التعسف في استعمال نفوذها. فهذه السلطة تضم على المستوى

السياسي أحزاب المعارضة السياسية وتضم كذلك منظمات وجمعيات المجتمع المدني من منظمات حقوق الإنسان والطفل ومنظمات الأطباء بلا حدود... ومختلف جمعيات المجتمع غير الربحية كجمعيات حماية المستهلك وحقوق المرأة وجمعيات حماية البيئة والرفق بالحيوان... ويجب أن يتم ضمان حمايتها في الدستور حتى تتمكن من أداء المهام الموكلة لها دون ضغوط تمارس عليها للحد من حريتها ومنعها من قول الحقيقة وإظهارها للمجتمع، لأن مهمتها نبيلة وتنبني على حرصها على حماية بنود المواثيق وتطبيق العدالة باحترام الدستور والقانون.

ونودّ هنا الإشارة إلى الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري عن النبي (ص) والذي قال فيه: "مَن رَأى منكم منكراً فليغيّرْه بيدِه، فإن لم يستطع فبلسانِه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[1]. والذي يعبر في مضمونه عن مهمة سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع، المتمثلة في الأمر بالمعروف من جهة وتغيير المنكر عند حدوثه من جهة ثانية. لكن الحديث أورد طرق تغييره بترتيب غير صحيح، وفق رؤيتنا للدولة المدنية، لأنه هذه الطرق جاءت في الحديث على النحو التالي:

١- تغيير المنكر يتم باليد،

٢- ثم باللسان،

٣- وفي الأخير القلب وهو دور كل أفراد المجتمع على اختلافهم في حال عيشهم في ظل نظام طاغي دكتاتوري مستبد في حال عدم وجود أدوات التغيير.

وإن كنا نتفق مع ما جاء في الحديث بخصوص المرتبة الثالثة وهي التغيير بالقلب كأضعف إيمان في الدولة الطاغية المتجبرة، إلا أننا نرى أنه يكون كآخر حل يتم اللجوء إليه عند انعدام الطرق الأخرى التي تأتي بالترتيب التالي:

١- التغيير باللسان كمرتبة أولى عن طريق وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها: سمعية، بصرية، مكتوبة، مواقع شبكات الأنترنت... ومنظمات وجمعيات المجتمع

---

١ مسلم، **كتاب الإيمان**، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الايمان...، ح (٤٩).
أبو داود في سننه، **كتاب الصلاة**، باب الخطبة يوم العيد، ح (١١٤٠). والترمذي في جامعه، **كتاب الفتن**، باب ما جاء في تغيير المنكر ح (٢١٧٢) بنحوه، وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي في سننه، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الايمان، ح (٥٠٠٨) بدون ذكر القصة، و(٥٠٠٩) بنحوه. وابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح (٤٠١٣) بلفظ قريب. وأحمد في مسنده (٣/ ١٠، ٢٠، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٩٢) بنحوه.

المدني كالنقابات وغيرها... وعن طريق أحزاب المعارضة السياسية وذلك لكشف الحقيقة للمجتمع.

٢- ثم يأتي طريق تغيير المنكر بواسطة اليد، وهنا يجدر بنا التنبيه إلى أنه لا يمكن لأفراد المجتمع في الدولة المدنية استعمال القوة (اليد) لتغيير المنكر لأن ذلك سيؤدي إلى إحداث فوضى عارمة فيه، بل تؤول هذه المهمة إلى السلطة التنفيذية فيه بتجاوب الدولة مع المجتمع لتغيير المنكر باليد وهو يحتاج إلى تشريع من طرف السلطة التشريعية (أولي الأمر)، أي أن تقوم وسائل الإعلام على اختلافها وأحزاب المعارضة السياسية بالإضافة إلى منظمات وجمعيات المجتمع المدني على تنوعها بمخاطبة مجالس التشريع لتغيير المنكر الحاصل في المجتمع بالتشريع بمنعه واتخاذ إجراءات وتدابير ملائمة لحل المشكل، أو بمخاطبة السلطة القضائية كي تأمر السلطة التنفيذية بتغيير المنكر كقضايا الرشوة والفساد المالي التي تكتشفها وسائل الإعلام وتنشرها عبر مختلف أجهزتها، **لهذا يجب أن يكون للمجتمع حق الحصول على المعلومات ومعرفة الحقيقة.** كما يمكن للسلطة التنفيذية التدخل مباشرةً لتغيير المنكر في حال إبلاغها بارتكابه عند وجود تشريع يسمح لها بالتدخل في مثل هذه الحالات، ومثال ذلك التشريع باحترام الآداب العامة في الطريق العام كعدم التنزه أو المشي في الطريق العام بالمايوه أو عارياً، ففي هذه الحالة يحق للسلطة التنفيذية التدخل سريعاً لمنع واعتقال مرتكبه.

إن سلطة المجتمع (سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) هي القلب النابض في المجتمع وضميره الجمعي الذي يسعى لضمان احترام المواثيق والدستور وتطبيق القانون، حتى تتحق حياة مستقرة وعادلة في الدولة ينعم بها كل الأفراد دون تمييز بينهم. لكن آلية ممارسة مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تختلف من مكان لآخر ومن زمان لآخر حسب التطور التاريخي للمجتمعات. ويبقى النظام الديمقراطي الليبرالي التعددي كأحسن آلية لتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر توصل إليها الإنسان حتى اليوم. مع الإشارة إلى أن الدول الأوربية وأميركا توصلت إلى ممارسة هذه الآلية لتحقيق العدالة في مجتمعاتها المدنية حتى تكفل للمواطن حريته وحقوقه كاملة دون إقصاء أو تمييز. أما الدول العربية فلم تصل بعد لهذا المستوى من الوعي بل كلها تعيش مرحلة انتقالية بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني على اختلاف في الدرجات بينها،

بحيث أن كل واحدة منها تعيش مرحلة انتقالية مختلفة عن الأخرى مرتبطة بعوامل التطور التاريخي وظروفه لكل واحدة منها. ففي دول مجلس التعاون الخليجي مازال المجتمع الأهلي قائماً، أما الدول التي تسمي نفسها ثورية فقد دمرت مجتمعها الأهلي دون أن تحقق أي خطوة من خطوات المجتمع المدني، مما فتح المجال لأقوى فئة في مجتمعها الأهلي بالظهور والتأثير على أفراد المجتمع وهم "رجال الدين". هذا الأمر يمكن ملاحظته بعد انهيار هذه الدول[١].

ثالثاً– المواطنة والولاء الديني

يعيش العالم العربي اليوم ثورات تفجرت شرارتها هنا وهناك، فاتحةً الستار على مشهد سياسي غير معهود ومجهول النتائج والتوقعات، تُردَّد فيه شعارات متداولة ومتصاعدة، البعض منها يدافع عن القومية والبعض الآخر يدافع عن النزعة الدينية المختلطة بالتوجهات الإيديولوجية أو السياسية المتباينة. هذا التداخل والاختلاط في المفاهيم إنما يعبر في ذاته عن مدى التداخل بين حدود الانتماء الديني والمذهبي والقومي مع الانتماء السياسي (الملكي أوالجمهوري أوالدستوري) في هذه الدول. فضاعت في ظل هذا التداخل الفوارق بين الأمة والوطن، وبين الدين وحدود سلطة الدولة المدنية. مع أن هذه المفاهيم ليست جديدة على ثقافتنا، وإنما قديمة قدم كتب التراث، بل والبعض منها نجد له أصلاً في التنزيل الحكيم لكن جرى توظيفها بعد ليّها لمقاصد سلطوية سياسية حيناً أو لأهداف مذهبية وقومية وعرقية حيناً آخر. فتعالت الأصوات مناديةً مرة بإنشاء دولة مدنية لكنهم يريدونها في حقيقتها قوميةً أو عرقيةً، ومرة أخرى بإنشاء دولة دينية معاصرة لكنهم يريدونها في واقع الأمر مذهبيةً سنيةً أو شيعيةً أو سلفيةً وهابيةً... والكل يظن أنه يملك الحقيقة المطلقة وأن حل الدولة المثال بين يديه، دون أن يعلم هؤلاء جميعاً أن المدنية والدين في جوهرهما واحد، لأن الدين الحقيقي هو الدين الذي يحثّ على بناء دولة مدنية وينادي إليها بشدة دون شعارات رنانة،

١ المجتمع الأهلي هو المجتمع الذي توجد فيه الفعاليات التالية: كبير الأسرة، شيخ العشيرة، إمام الجامع، شيخ الكار(المهنة)، وزعيم الحارة...

لأنه يحمل في طياته الميثاق الذي يجب أن تُبنى عليه هذه الدولة وهو حاكمية الله التي لا ينافسه فيها أحد ولا يحق لأحد التطاول عليه فيها، لأنها تمثل الفطرة الإنسانية والقانون الطبيعي الذي خلق عليه عقل الإنسان خصيصاً بغرض إنشاء دولة مدنية. أما المتغيرات السياسية للدولة فقد تركها الدين للناس يتصرفون فيها كيف يشاؤون حسبما يتناسب مع حاجاتهم ومتطلباتهم. لكن اللَبس الحاصل لدى الناس في فهمهم للدين هو السبب وراء ضياعهم بين مختلف التيارات حتى صاروا يتناطحون بين مؤمن بالدولة المدنية وكافر بالدين، وبين متشبث متعصب للدين رافض لأي وجود للدولة المدنية، فغاب وسط ذلك جوهر الدين، وانطمست معه معالم الدولة المدنية، وظهرت من جراء ذلك مفاهيم مغلوطة عن الولاء والبراء، والمواطنة والمواطن والوطن. إذ أصبح الإنسان العربي يجهل كليةً ما يجب أن تعنيه المواطنة، وما تستلزمه عليه من متطلبات، ويجهل تماماً إذا كان يجب عليه أن يتخلى عنها في سبيل اعتقاداته، وإلى من هو ملزم بالموالاة أو البراء في هذه الحالة؟؟؟

أسئلة كثيرة شغلت وتشغل العقل العربي، وتجعله عاجزاً عن بناء دولة مدنية، لا تناقض فيها بين المفاهيم، ولا يضطر فيها للتخلي عن دينه وعن كينونته وقوميته وعرقه، بل يتمسك بها جميعاً مع تمسكه بوطنه في نفس الوقت. وسنحاول الإجابة عن بعضها على الأقل لإشعال شمعة في طريق النور، على أمل أن يقوم بالمثل كل غيور على ما ندعو إليه حتى نصل بالعقل العربي إلى بر الأمان، ونجعله قادراً على تجاوز قدراته وإنشاء حضارة مدنية قوية بقوة ما يحمله التنزيل الحكيم من قبسات نورانية معرفية تدفع به قفزات عملاقة إلى الأمام إن هو تحدى نفسه وتجاوزها رغبةً منه في تطويرها لتحقيق الخلافة التي خلق لها فوق هذه الأرض.

١ – مفهوم الولاء والبراء[١]

أ– **الولاء**: الواو واللام والياء أصل صحيح في اللسان العربي ومفردة قرآنية من الأضداد وردت مشتقاتها في (٢١٧) موضعاً من التنزيل الحكيم أولها في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم

١ كنا تطرقنا في كتابنا **تجفيف منابع الإرهاب** إلى موضوع الولاء والبراء، وقد استعرنا هنا بعض ما عرضناه فيه، لكننا قمنا بتنقيح هذه الفكرة هنا وتقديمها برؤية جديدة.

مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (البقرة: ٦٤). وآخرها في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (العلق: ١٣). ومنه الولي والمولى والولاية والتولي والموالاة. وفي كل هذه المواضع لا تخرج عن أحد معنيين: الإقبال بالاتباع، والترك بالإعراض. أما الأول فنجده في قوله تعالى:

- ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (المائدة: ٥٦)،
- ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ...﴾ (البقرة: ١٤٨)،
- ﴿وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ...﴾ (البقرة: ١١٥)،

وأما في الثاني فيقول تعالى:

- ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا...﴾ (البقرة: ١٤٢)،
- ﴿...وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٦)،
- ﴿...فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤)،

والولي والمولى هو السيد المُتَّبَع، وهو التابع المطيع الموافق لأوامر ونواهي سيده. أما في الأول فيقول تعالى:

- ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧)،
- ﴿...وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾ (هود: ١١٣)،
- ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦)،

وأما في الثاني فيقول تعالى:

- ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢)،
- ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَن فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (مريم: ٤٥)،
- ﴿...وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ (الأنعام: ١٢٨)،

فالولاء إذاً من ألفاظ الأضداد في اللسان، إما بمعنى الإقبال والاتباع أو بمعنى الترك والإعراض. وهو علاقة إنسانية اجتماعية تبدأ عند الفرد فكراً نظرياً حين يقرر أن

يتخذ لنفسه ولياً متّبَعاً يقلده في كل ما يفعل ويأتمّ به في كل ما يعمل، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ...﴾ (البقرة: ١٤٨)، ثم تصبح سلوكاً عملياً يجسد ذلك الفكر النظري، فإن أصبح الولي المتبع واحداً عند جماعة من الناس وتوحدت عندهم الوجهة، حسب تعبير آية البقرة (١٤٨)، وتجانس السلوك صار الولاء جماعياً وأصبح اسم هذه الجماعة في التنزيل الحكيم "أمة"، والأمة – كما عرّفناها استنباطاً من آيات القرآن الكريم – جماعة من الخلق تجمع بينها وحدة سلوك، تختلف كما بينّا مع تعاريف كل من الشعب والقوم.

والولاء بوجهيه إقبالاً وإتباعاً أو تركاً وإعراضاً سلوك فطري قديم لدى الإنسان، رافقه منذ كان بشراً في المملكة الحيوانية قبل الأنسنة وقبل أن ينفخ الله فيه من روحه ويجعله خليفةً له في الأرض. ثم بدأ هذا الولاء الفطري يأخذ أشكالاً جديدة مع ارتقاء الإنسان ككائن اجتماعي، فكان الولاء الأسري، ثم الولاء العشائري، ثم الولاء القبلي، فالولاء للشعب، وأوضح الشواهد على ذلك ما نجده في عدة مواضع في التنزيل الحكيم:

١- ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤)،

٢- ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)،

٣- ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابُنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود: ٤٥).

فأما الآية الأولى فتبين لنا أنه يأتي في الدرجة الأولى من الولاء العشيرة الأقرب. هذه العشيرة الأقرب أطلق عليها سبحانه في موضع آخر من التنزيل الحكيم اسم الفصيلة التي يدين لها المرء بالولاء لما تقدمه له من الحماية والعون والأمان، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ﴾ (المعارج: ١١-١٣)، فنفهم أن الولاء الأسري والعشائري هو أقوى أنواع الولاء. أما الآية الثالثة ففيها انتقال بمستوى ولاء الأسرة والعشيرة من الأصول إلى الفروع. وإبراهيم بحكم هذا الولاء الفطري يريد لذريته أن يكونوا أئمة، وأن ينسحب عليهم ما خصه تعالى به، لولا أن لله قراراً حاسماً آخر يتجلى واضحاً في

خاتمة الآية بقوله تعالى: ﴿...لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ **ونفهم أن لابن الملك أن يصير ملكاً، ولابن الأمير أن يصبح أميراً، أما الإمامة فليست إرثاً يورث وليست امتيازاً ينتقل بالنسب،** لأنها سلوك كما تبيّنه الآية الثالثة عند تطرقها للحديث عن نوح.

إن الأسرة مجموعة من الأفراد تنتمي إلى أب والد واحد، والعشيرة مجموعة من الأسر تنتمي إلى جد واحد، والقبيلة مجموعة من العشائر هي البطون والأفخاذ تنتمي إلى جد واحد، والشّعبُ جماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد، وهو أكبر التجمعات الإنسانية بعد القبيلة. أما القوم، أو القومية، فهو تجمع إنساني، شأن العشيرة والقبيلة والشعب، يربط بين أفراده رباط اللغة الواحدة واللسان الواحد، وتجمعهم بالتالي طريقة واحدة في التعبير اللغوي، وهو ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾ (إبراهيم: ٤)، وقد تجتمع عدة قوميات في الشعب الواحد كما هو الشأن في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً. كما قد ينتشر نفس القوم عبر أمم مختلفة أو حتى شعوب مختلفة، فمثلاً العرب كقوم يشكّلون ٢٢ شعباً (عدد الدول العربية) وفيهم من أمة محمد (ص) وموسى وعيسى... وإذا كان الولاء عند الأسرة والعشيرة والقبيلة ولاء نسب هو أقرب ما يكون إلى الولاء العرقي، فإن الولاء القومي ولاء لغة ولسان قد يترافق مع الولاء الأسري والعشائري والقبلي وقد لا يترافق. بمعنى أن القوم الذين تجمعهم وحدة اللسان قد يكونون من أب أو جدّ واحد كالأسباط في قوم موسى وقد لا يكونون كذلك.

والولاء فيها جميعاً ولاء فطري يتموضع حول محاور الأعراف السائدة والتقاليد الموروثة، وأن الرسالات السماوية، بدءاً من نوح وانتهاءً بمحمد (ص) ومروراً بإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء والمرسلين، إنما نزلت عموماً لتهذيب هذا الولاء وضبطه ضمن إطار من التعارف والتواصل والعيش المشترك، في جو من التعاون على البر والتقوى، وهذا ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣). وهذا الولاء يعتبر على رأس سلم الولاءات وأكثرها أهميةً هو الولاء للدين، وسيأتي الحديث عن بالتفصيل لاحقاً.

نفهم في ضوء ما تقدم أموراً أساسية أولها: أن للنبي الكريم عشيرته الصغرى بنو عبد

المطلب، وعشيرته الكبرى بنو هاشم، وقبيلته قريش، وقومه العرب، وشعبه هم أهل المدينة المنورة من مؤمنين ويهود عندما هاجر إليها وأسس دولته، وأمته هم كل من آمن بنبوته وصدّقه برسالته، ثانيها: أن قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤) نزل في مكة إيذاناً ببدء منطقي للدعوة التي ستتّسع فيما بعد لتشمل القوم، ثم ستتسع مرة أخرى لتشمل الإنسان حيثما كان بغضّ النظر عن لونه وعرقه ولسانه وموقعه الجغرافي والاجتماعي، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). وهذه الآية تبين الولاء الجديد الذي قلنا إنه تجاوز كل الولاءات السابقة دون أن يتضارب معها. ثالثها: أن الولاء بكل أشكاله، العشيرة والقبيلة والشعب والأمة بعد البعثة المحمدية (أمة محمد(ص) أي أتباعه في مختلف بقاع العالم) بهذا الترتيب، كان من أبرز مميزات المجتمعات العربية منذ أن وجدت في بواديها وحواضرها. رابعها: أن هذه الولاءات اختيارية تقبل الجمع بعضها مع بعض، لا إكراه فيها ولا قهر، تختلف أولوياتها من إنسان إلى آخر.

ب- **البراء**: الباء والراء والهمزة أصل صحيح في اللسان العربي ومفردة قرآنية وردت مشتقاتها في (٣١) موضعاً من التنزيل الحكم، أولها في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ﴾ (البقرة: ١٦٦)، وآخرها في قوله تعالى: ﴿...أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البيّنة: ٧)، ودلالته في كل المواضع تدور حول معنيين، الأول: بَرَأَ بَرْءاً وبروءاً، أي خلق على غير مثال، كما في قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا...﴾ (الحديد: ٢٢)، ومنه جاء البارئ ضمن الأسماء الحسنى. والثاني: بَرُؤَ بُرءاً وبراءةً، أي خلا من العيوب وصفا من الشوائب وخلص من التهم، كما في قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ١). ويتفرع من هذين المعنيين فرعان: الأول: أبرأه من المرض، أي شفاه وخلصه منه، كما في قوله تعالى على لسان عيسى بن مريم: ﴿...وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ...﴾ (آل عمران: ٤٩)، والثاني: تبرّأ من الأمر أي أعلن تركه له، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٦)، وتبرّأ من الشخص أي أنكر علاقته به واستنكر صلته معه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ

وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٤). وهذا المعنى الأخير كما ورد في آية التوبة (١١٤)، هو المحور الذي يدور حوله بحثنا هنا، لكونه المحور الذي تدور حوله دلالة لفظ البراء بعد أن تحول إلى مصطلح، واقترن بمصطلح آخر هو الولاء، فشكّل معه ثنائية يحكمها التضاد، شاعت على كثيرٍ من الألسن وفي كثير من المؤلفات. والبراء - كالولاء تماماً - علاقة إنسانية اجتماعية اختيارية تبدأ عند الفرد فكراً نظرياً يقرر فيه الفرد التبرؤ من أمر يتعارض مع ثوابته السلوكية، أو من شخص ارتكب ما يوجب التبرؤ منه، ثم يتحول هذا القرار الفكري النظري إلى سلوك عملي، وإذا كان للولاء - لغةً - وجهان متضادان هما الإقبال بالاتباع والترك بالإعراض، فإن البراء ليس له سوى وجه واحد هو الترك والنبذ والإعراض.

يبقى أن نشير إلى أن للبراء - ككل سلوك إنساني آخر - حدوداً تعيّن مجاله ومقداره، حدوداً عليا لا يجوز تجاوزها صعوداً وحدوداً دنيا لا يجوز تخطيها نزولاً، إذ كلما زاد الأمر عن حده انقلب إلى ضده، فإن تجاوزت الأشياء حدودها وقع المحظور، مثال ذلك: الشجاعة المحمودة حين تتجاوز حدودها تتحول إلى تهور مذموم، والتأني يتحول إلى تردد، والكرم إلى تبذير، والثقة بالنفس إلى جنون عظمة، والأحلام إلى أوهام. إننا نجد الحدود الناظمة للبراء في التنزيل الحكيم وفي شعر العرب:

١ - ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا...﴾ (لقمان: ١٥)،

٢ - ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٤).

إن آية لقمان (١٥) تتحدث عن خلاف واختلاف فكري بين الأجيال بحيث يحاول الوالدان جاهدين حمل الابن على أن يكون مثلهما فكرياً. وفي هذه الحالة بالذات يأتي التوجيه الإلهي ليسمح للابن بأن لا يخضع للسلطة الأبوية مع مصاحبتها بالمعروف لقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) وهنا لا وجود لبراءة ولا تبرؤ، بل أمر بالصحبة بالمعروف.

أما آية التوبة (١١٤) فتتحدث عن إبراهيم (ع) وموقفه من مربيه وراعيه آزر، بعد أن اتضحت عداوة هذا الأخير له. في هذه الحالة بالذات ترد مشروعية التبرؤ من

المخالف ضمن شرط نجده في الآية، وهو ظهور عداوته ظهوراً مؤكداً، وهذا هو معنى عبارة (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ) والتأكيد هنا جاء في استعمال فعل (تبيّن) بدلاً من (بان). صحيح أن إبراهيم – بدافع من ولائه لله الواحد – أعلن عن براءته من أبيه مستنكراً ومنكراً عليه عداوته له بسبب إيمانه، إلا أن إيمانه بالله وولاءه له لم ينفِ ولم يتعارض مع ما يحمله لأبيه من عرفان بفضله في تربيته ورعايته، فبقي محزوناً يتأوه عليه رحمةً وشفقة، وبقي الحلم وطول الأناة هو الحاكم لبراءته منه، وهذا بالضبط ما أشارت إليه آية التوبة (١١٤).

قلنا إن بحثنا في البراء يدور هنا حول هذا المعنى الأخير الذي ورد في (١٧) موضعاً من آيات التنزيل الحكيم، بحيث ذكر محل التبرؤ فيها بصراحة:

– ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٦)، ومحل التبرؤ في الآية هو عبادة الأصنام.

– ﴿...فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ٧٨)، ومحل التبرؤ في الآية هو الشرك.

– ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحشر: ١٦)، ومحل التبرؤ هنا هو الكفر وعدم الخوف من الله رب العالمين.

– ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٤١)، ومحل التبرؤ هنا هو العمل.

والبراء كالولاء تماماً، كلاهما له محل محدد يتوجه إليه. **والقول بوجوب وجود محل يتجلى فيه الولاء أو البراء يقودنا بالتالي لزوماً إلى القول بعدم وجود ولاء مطلق أو براء مطلق.** فالبراء قديم كالولاء في المجتمعات العربية، وكلاهما تتغير دلالته بتغير الروابط التي تربط الجماعات من أسرية وعشائرية وقبلية وقومية وشعبية. وقد عرفت المجتمعات العربية قبل الإسلام الولاء والبراء على المستوى الأسري. أما الولاء فكان يتم عن أحد طريقين: الأول بالتبني، والثاني بالإلحاق بالنسب. وأما البراء فيتم بالخلع. كان الرجل في الجاهلية إذا غلبه ابنه أو من هو منه بسبيل جاء به إلى الموسم ثم نادى: "ياأيها الناس هذا ابني فلان وقد خلعته،

فإن جرّ لم أضمن وإن جُرّ عليه لم أطلب. يريد قد تبرأت منه"[1].

كما عرفت الولاء والبراء على المستوى القبلي وهو كالولاء والبراء للأسرة والعشيرة تماماً، يضاف إليه شكل من أشكال الولاء أو البراء لا نجده في الأسرة ولا في العشيرة. بالنسبة للولاء هو الولاء بالانتساب أو بالتحالف، يغدو معه المنتسب أو الحليف وكأنه من القبيلة نسباً ودماً، عدا العبيد فهؤلاء لا يملكون الحق في انتساب أو تحالف مع غير مالكهم. وأما بالنسبة للبراء فهو يتم بخلع القبيلة أحد أفرادها والتبرؤ منه إن هو خرج على بعض مبادئها أو خالف عرفاً من أعرافها أو ترك عبادة معبوداتها أو أهمل الالتزام بمثلها العليا.

ج- المعاني الدخيلة على مفهوم الولاء والبراء

لو تصفحنا كتب الأخبار فإننا نلاحظ فيها انتحال الولاء السلطوي السياسي لصفة الولاء الديني والدفاع عنه باسم نصرة الدين مع أنه في حقيقة الأمر لم يكن يخدم أكثر من مصالح سياسية سلطوية لا علاقة لها بالدين. هذا الولاء السلطوي السياسي بدأ بالبروز منذ يوم السقيفة وقبل أن يوارى النبي (ص) في مثواه الأخير، ممزوجاً حيناً بالولاء الأسري، وحيناً بالولاء العشائري والقبلي، وأحياناً أخرى بالولاء القومي، ومتسربلاً بعباءة الولاء الديني في كل الحالات، حيث تمّت مباشرةً إزاحة الأنصار من إمكانية تولي رئاسة الدولة وحصرها مبدئياً في قريش. ولا نرى هذا غريباً أبداً، إذ تمّ تدعيم هذا السلوك بحديث مزعوم عن أسماء العشرة المبشرين بالجنة وكلهم من قريش ولا يوجد واحد منهم من الأنصار. وإني لأتصور إن حدث هذا وروى رسول الله (ص) أسماء هؤلاء وسمعه الأنصار ما كان تعليقهم على ذلك وكيف سيواجههم. فقائمة العشرة المبشرين بالجنة تظهر أمراً هاماً جداً وهو أن الله سبحانه وتعالى تعصّب لقريش كما لو أنه إلههم الخاص بهم. كما أن هناك الكثير من الأحاديث والأخبار التي تعبق منها رائحة السياسة، ساهمت في إفساد العقيدة الإسلامية وقتل عدد كبير من المسلمين المؤمنين لأهداف سياسية بحتة تمّ إرجاعها إلى الولاء للدين وهو من ذلك براء، أهم هذه النتائج:

– حروب الردة كما يسميها أهل الأخبار، التي قادها الخليفة الأول أبو بكر الصديق، واختلطت فيها الدوافع الاقتصادية بالولاءات القبلية والدينية، وجاءت سابقة خطيرة

١ الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، بيروت، ص ١١٨.

أجازت القتال بين المسلمين المؤمنين.

- الفتنة الكبرى، كما يسميها الدكتور طه حسين في كتاب له يحمل هذا الاسم، التي كان أحد أبرز أسبابها تنازع الولاء الأسري والعشائري بين بني عبد مناف من هاشميين وبني أمية بعد أن أزيحت بقية بطون قريش.

- الاغتيالات السياسية والتصفيات الجسدية التي طالت الخلفاء الراشدين الأربعة على يد المنافقين والمتطرفين والخوارج.

- معركة الجمل التي قتل فيها عشرة آلاف من أهل البصرة وخمسة آلاف من أهل الكوفة، حسب ما رواه الطبري في **تاريخه** (ج٤/ ص ٥٣٩)، أي أكثر من عشرة أضعاف مجموع من قتل في غزوات ومعارك العصر النبوي كلها. والتي جرت بقيادة أم المؤمنين عائشة في جانب والإمام علي في جانب آخر، وكان السبب الظاهر المعلن لها هو الثأر لمقتل عثمان.

- معركة صفين التي قاد جيش الشام فيها معاوية بن أبي سفيان، وقاد جيش الخلافة الإمام علي بن أبي طالب، وكان سببها المعلن الظاهر أيضاً هو الثأر لمقتل عثمان. والعجيب أن الطبري لم يذكر في **تاريخه** رقماً لعدد القتلى فيها، كما فعل في معركة الجمل، إلا أن المؤرخين المعاصرين يقدرون العدد بـ ٥٠ إلى ٦٠ ألفاً.

- ظهور الخوارج الذين رأوا في قبول الإمام علي بالتحكيم تساهلاً يصل حدّ التخاذل ووضعاً للأمور في غير موضعها.

- اقتران الولاية بالحكم والسلطنة في الذهن العربي، فالوالي والولي والمولى لم يعد الهادي والراعي والكفيل حسب قوله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾ (البقرة: ٢٥٧). وقوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ (المائدة: ٥٥). بل أصبح الوالي هو الحاكم، وأصبح ولاة الأمور الذين أمر تعالى بطاعتهم في آية النساء (٥٩) هم الأمراء والسلاطين.

- ارتقاء الولاء السلطوي في سلم الأولويات إلى المرتبة الأولى في الحكم وجعل كل الولاءات مرتبطة به تدريجياً، بأن تمّ جعل الولاء السلطوي هو الولاء الأهم في الدولة، وصار تسميته بالولاء الديني بتحريف المفهوم الحقيقي لهذا الأخير وجعله محصوراً في

الولاء للسلطة والحكم، وإبعاده تماماً عن معناه الذي جاء به التنزيل الحكيم.

– تحول نظام الحكم من خلافة بالانتخاب والشورى بالمفهوم التاريخي للكلمة إلى ملك وراثي يحكمه النسب، حيث أخذ التاريخ مجراه الطبيعي بنشأة الدولة الإمبراطورية التي تشبه الدول السائدة في ذلك العصر.

إن من الطبيعي في ضوء ما ذكرناه أن نجد مصطلح الولاء والبراء اليوم، بما يحمله من معان ألحقها به توالي الأحداث ومن دلالات رسمت خطاً معيناً لمسيرة التاريخ، عند أهل الشيعة وأهل السنة على حدٍّ سواء، دون أن تتكلف مشقة إثبات من أين كانت البداية، وأي الطرفين كان البيضة وأيهما كان الدجاجة، فالقصد ليس البحث عن مشجب نعلق عليه ثيابنا المهترئة القذرة، بقدر ما هو محاولة للعودة بهذا المصطلح إلى معانيه ودلالاته القرآنية.

وإذا كان أهل الشيعة – بالمعنى التاريخي وليس بالمعنى القرآني – قد تمسكوا وما زالوا يتمسكون حتى اليوم بهذا المصطلح، وجعلوه المحور الأصل في عقيدتهم، والمعيار الذي يفرقون به بين الكفر والإيمان، رغم ما نزل بهم من ويلات وما لاقوه من أهوال، وإذا كانوا قد أخفوا ذلك تحت شعار التقية في أزمان المحن وعصور الفتن، فإننا نلومهم في ذلك كل اللوم ونرى في تصرفهم انزلاقاً غير محمود لمفهوم الولاء للدين وحياده عن معناه الحقيقي كما سنراه، حتى أن مفهوم الولاء الديني عندهم امتد إلى أبعاد خطيرة في عقيدتهم بحيث أن ولاءهم للولي الفقيه تحول إلى ولاء مطلق بجعله معصوماً عن الخطأ، وأصبح الولي الفقيه فوق كل السلطات قاطبةً وفوق المساءلة؟؟؟ ومن أهم الملاحظات التي يجدر بنا ذكرها أن المفهوم المؤدلج للولاء الديني بتحويله إلى ولاء سياسي سلطوي ظاهر عند السنة ولكنه ظاهر بشكل أوضح عند الشيعة وبصورة لا تقبل النقد عندهم.

وقد أدى الولاء السياسي إلى ظهور معنى للهجرة مرتبط به بل ومن أهم متطلباته بحيث تم تقسيم العالم من خلاله إلى قسمين: القسم الأول دار الإسلام، وهي الدار التي يتم فيها الولاء للسلطة المعينة ذات التوجه الديني المؤدلج، وما عاداها دار كفر يجب الهجرة منها إلى دار الإسلام، بالاستناد على حديث: "لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها"[1]، وحديث: "أنا بريء من كل

١ رواه أحمد (١/ ١٩٢).

مسلم يقيم بين أظهر المشركين"[1]. ومن خلال الحديث الأخير يتجلى لنا بوضوح المفهوم الذي كان سائداً في تلك الفترة من تاريخ الأمة الإسلامية وما جاء فيها من تقسيمات لا يمكن أن نسميها دينيةً بل هي سياسية تم تحميلها الطابع الديني وهي "دار الإسلام" و"دار الكفر"، علماً أن هذا المفهوم تاريخي بحت تم وضعه عندما كانت الدولة الإسلامية أقوى دولة في العالم، لكن هذا المعنى زال تماماً مع زوال هذه الدولة وأصبح لا معنى له ولا يمكن استعماله في مفرداتنا المعاصرة.

بناءً على ذلك شاع استعمال الولاء الديني بالمفهوم السياسيّ السلطوي في أدبيات المنظومة الفقهية، ثم عادت الجماعات الإسلامية المسلحة في القرن العشرين والواحد والعشرين إلى تكفير كل مخالف لها في التوجه الديني والسياسي كما جاء على لسان ابن تيمية: "لما قام رسول الله (ص) ينذر المشركين عن الشرك ويأمرهم بضده وهو التوحيد لم يكرهوا واستحسنوا وحدثوا أنفسهم بالدخول فيه، إلى أن صرّح بسبّ دينهم وتجهيل علمائهم، فحينئذٍ شمّروا له ولأصحابه عن ساق العداوة. فإذا عرفت هذا عرفت أن الإنسان لا يستقيم له إسلام – ولو وحّد الله وترك الشرك – إلا بعداوة المشركين والتصريح لهم بالعداوة والبغض كما قال تعالى في الآية (٢٢) من سورة المجادلة، فإذا فهمت هذا جيداً عرفت أن كثيراً من الذين يدّعون الدين لايعرفونها – أي لا إله إلا الله – وإلا فما الذي حمل المسلمين على الصبر والعذاب والأسر، والهجرة إلى الحبشة، مع أنه (ص) أرحم الناس ولو وجد لهم رخصة لرخص لهم"[2]. علماً أن تصرف النبي (ص) وصحابته في هذا الموقف كان تصرفاً سياسياً لا علاقة له بالشروط الموضوعية التي أحاطت بهم، ولا يجب اعتبار تصرفهم ديناً بالأساس.

بل ولم تكتفِ هذه الجماعات بجعل منهجها مذهباً فكرياً قابلاً للحوار مع المذاهب الفكرية الأخرى، بل انزلقت إلى ما انزلقت إليه الشوافعة والحنابلة والأحناف والمالكية عبر التاريخ من تكفير للآخرين – كل الآخرين – والاستعانة عليهم بالقمع السلطوي كلما سنحت الفرصة وواتت الظروف، رغم علم هؤلاء بأن الاحتكام للقمع السلطوي في مجال الفكر ليس من الدين في شيء، لأن السلطة في التنزيل الحكيم من المتغيرات التي

١ رواه أبو داود (٢٤٦٥) والترمذي (١٠٦٤).
٢ ابن تيمية وابن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، دار الفكر، ١٩٧٩، القاهرة، ص ١٩.

ينظمها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠) ولا علاقة لها بالدين. وقد أورد ياقوت الحموي مثالاً على التصفية الجسدية في مدينة الرّي بين الشوافعة والأحناف من طرف والشيعة من طرف آخر، ثم بين الشافعية والأحناف حتى أصبحت البلد كلها خراباً، كما صارت خراباً أو كادت بسبب عقيدة التكفير كل من الجزائر نتيجة عشرية الجمر التي عاشتها بسبب الإرهاب، وأفغانستان والباكستان ومالي مؤخراً... والقائمة مفتوحة بسبب ازدياد التعصب للدين، والتوجه اللاعقلاني لبعض الأنظمة العربية في سياستها التعصبية.

إن هذا التحريف الخطير لمفهوم الولاء الديني وما انجرّ عنه من انزلاقات خطيرة أدت إلى التكفير وسفك الدماء رمت بالأمة الإسلامية إلى حروب طاحنة ودامية لا ترحم، كل طرف فيها يتحجج في سفكه للدماء بأنه يوالي الله ويدافع عن دينه ويتبرأ من أعدائه. فإذا كان كل فريق ما لديهم فرحون ويدّعون ولاءهم للدين، فأيّهم أقرب إلى الحق وأيّهم أبعد عنه؟ وأيّهم أكثر ولاءً للدين من غيره؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نتقرّب من المعنى الحقيقي للولاء الديني كما ورد في التنزيل الحكيم، كي تتضح بعدها لنا الصورة كاملة عن بنية الدولة المدنية.

٢- الولاء الديني

إن مفهوم الولاء الديني من المفاهيم التي تمّ تحريفها من قبل المنظومة الدينية التراثية لإضفاء شرعية على الطغيان السياسي الذي كان سائداً في الأمة الإسلامية بالاستدلال بمجموعة من المرويات وبآيات من التنزيل تمّ توظيفها لخدمة المدلول السياسي السلطوي للولاء الديني وعلى رأسها هاتان الآيتان:

- ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ...﴾ (آل عمران: ٢٨)،
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١).

وسيأتي بيان كل آية على حدة عند توضيحنا الفرق بين كل من الولاء السياسي السلطوي والولاء الديني. لأن معنى الولاء الديني يختلف تماماً عن الولاء السلطوي،

انطلاقاً من المقاربة المعاصرة للتنزيل الحكيم والمفهوم المعاصر للدين الذي يحمل رؤية إنسانية تحمي حقوق الإنسان وحريته وترعاهما، ولا تخدم أي مصالح سلطوية مهما كانت توجهاتها.

أ- مفهوم الولاء الديني

بما أن الولاء والبراء هما من صفات المجتمعات الإنسانية الواعية، فهذه التجمعات تحمل المصطلحات التالية: الأسرة، العشيرة، القبيلة، الأمة، القومية، الشعب، المذهب، الطائفة، الحزب السياسي، الطبقة. ونؤكد أولاً المصطلحات التي يشترك بها معظم سكان الأرض وهي: الأسرة، الأمة، القومية، الشعب. أما الأسرة فإننا نرى أن الولاء والبراء فيها يتمثل في التراحم والتعاطف والودّ بين أفرادها ومساعدة بعضهم بعضاً بغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية والسياسية. والبراء هو الدفاع عن أفراد الأسرة عندما تتعرض لظلم أو عدوان من قبل الآخرين والدفاع بحسب الوسائل المتاحة في الصحافة والقضاء والكلمة الطيبة حتى السبّ والشتم، وكذلك تقديم المساعدات المادية لأفراد الأسرة بعضهم لبعض، وهو ما نسميه صلة الرحم. حتى إبراهيم (ع) لم يمنعه التبرؤ من أبيه من الحزن عليه والحفاظ على علاقات الودّ معه. بينما الأمة فتعتبر مجموعة من الناس لهم سلوك موحد، إذ أتباع محمد (ص) هم أمة محمد لهم قبلة واحدة ويؤدون نفس الشعائر، وكل شيء يخص أتباع محمد (ص) بالسلوكات الشعائرية يدخل ضمن مفهوم الأمة المحمدية من أداء للحج والزكاة وإقامة الصلاة بما فيها صلاة الجنازة التي تميزها عن غيرها. والشعائر لا علاقة لها لا بالحكم ولا السياسة، وبالتالي فإنه يمكن للأمة أن تعيش في دولة واحدة أو في عدة دول. فأمة محمد (ص) تعيش في ٥٧ دولة اسمها الدول الإسلامية، وفي دول أخرى، أيضاً هناك مجموعات تنتسب إلى أمة محمد (ص) منتشرة عبر دول العالم كأوربا وأميركا... كما قد يندمج في دولة واحدة كل من الأمة والشعب فيكونان كياناً واحداً، وقد تجتمع القومية والشعب في كيان واحد مثل فرنسا. لهذا فإننا قد نجد في دولة واحدة مجموعة أمم متعايشة فيها، ويمكن أن تكون في بعض الحالات العلاقات بين الأمم فيها غير ودية، لكن ليس بالضرورة أن تكون عدائية أو عدوانية، لأن الشعائر الدينية سلوكيات شخصية لا تتدخل فيها سلطة الدولة

بالسماح أو المنح، لأنها تدخل في إطار الحرية الشخصية للفرد. وبالنسبة للقومية فهي كما عرفناها سابقاً مجموعة من الناس العاقلين تجمعهم وحدة اللسان، كأن تقول القومية العربية، أي أن العربية لسان بغضّ النظر عن أي أمة كان منتسبوها، فهناك مؤمنون عرب ونصارى عرب ومؤمنون أتراك ومؤمنون فرس. أي أن القومية لا تتعارض مع الأمة. فالأمة الواحدة فيها قوميات والقومية الواحدة فيها أمم، والولاء في كل واحدة منها لا يتعارض مع الولاءات الأخرى، فالولاء الأسري لا يتعارض مع الولاء الأممي ولا يتعارض مع الولاء القومي، إذ أن لكل واحد منهما حقله الخاص به ومفهومه الإيجابي الخاص به. والولاء في القومية يحفظ اللغة من الانقراض. والعلاقات بين القوميات هي علاقات تبادل ثقافي، لا علاقات فرض لغة على أخرى. والولاء فيها أيضاً يساعد على نشر المراكز الثقافية والمدارس التي تعلم اللغات المختلفة.

طالما أوضحنا ذلك فإنه يمكننا الرجوع إلى قوله تعالى: ﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ...﴾ (آل عمران: ٢٨)، لبيان المعنى المقصود منها. فقد فهمت المنظومة التراثية من هذه الآية على أن الولاء الديني يتم بالبراء أي معاداة الملل الأخرى، وهذه القراءة التراثية مغلوطة كليةً ومتناقضة تماماً مع مفهوم الايمان والرؤية الإنسانية للدين. فقد كنا عرفنا سابقاً أن الحاكمية الإلهية بما فيها من قيم إنسانية تشمل فطرة الله التي فطر الناس وخلقهم عليها كي يتعاملوا وفقها لتشكيل مجتمع مدني، وقلنا إن الإنسان ينقاد إليها بكل طواعية ولا يحتاج أن تفرضها عليه أي سلطة سياسية للدولة بل خضوعها إليها يتم وفق سلطة ضميره الإنساني الذي يساعد على التعامل بأسلوب قيمي إنساني يتماشى مع القانون الطبيعي الذي خلق عليه، والذي يساعده على التحكم في جانبه الحيواني مما يجعله يتعايش مع الآخر في أي دولة مهما كان تنوع الأمم فيها والقوميات، لأن العامل المشترك الأهم في التعامل معهم هو القيم الإنسانية.

فيتجلى دين الإنسان في ممارسته للقيم الإنسانية في تعامله مع الآخر، أما الشعائر فلا علاقة لها بالقيم. وتأتي على رأس هذه القيم الحرية التي تعتبر كلمة الله التي سبقت لكل أهل الأرض، وحرية الإنسان تتجلى في أبهى تمظهر لها عند رفضه الخضوع للطغيان والرضى به، وبالحفاظ على حريات الآخرين بعدم التعدي عليها في سبيل حصوله على

حقوقه الطبيعية. وهي العروة الوثقى التي تفرق بين الايمان والكفر كما رأينا في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا...﴾ (البقرة: ٢٥٦).

فالتقاطع الأفقي بين هذه الآية والآية (٢٨) من آل عمران يوضح لنا أن هذه الآية تبين أن الولاء الديني يكون بأن يتخذ المؤمنون بعضهم أولياء ولا يتخذوا الكافرين أولياء، لكن لا يقصد فيها المؤمنون من الملة المحمدية كما ذهب إلى ذلك مفسرو التراث، بل المقصود من الآية الايمان الوارد في الآية (٢٥٦) من سورة البقرة، أي الايمان بالله بمعنى الالتزام الطوعي بالقيم الإنسانية عند التعامل مع الآخرين وعلى رأس هذه القيم الحرية. ذاك هو المفهوم الإنساني للايمان بالله الذي حثت عليه الآية (٢٨) من آل عمران، بدعوتها المؤمنين وفق هذا المفهوم للايمان بأن يكونوا أولياء مع بعضهم البعض بالتمسك بهذا الايمان أي بالقيم وعلى رأسها الحرية في التعامل فيما بينهم، وعدم اتخاذ الكافرين وهم الرافضون التعامل بالقيم الإنسانية والممتنعون عن احترامها واحترام حريات الآخرين، وهم الطغاة وأعوانهم والمؤيدون لهم، لهذا جاء في هذه الآية قوله: ﴿لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء...﴾ (آل عمران: ٢٨). نلاحظ هنا دقة التنزيل الحكيم كما عهدناها في كل مرة، فالكفر معناه الموقف العدائي الصريح ضد المؤمنين بالحرية وهم الطغاة وأعوانهم وأتباعهم، ومن الطبيعي ألا يوالي المؤمنون من يتّخذ منهم موقفاً عدائياً صريحاً أي معلناً، بألا يجعلوهم أولياء ولا يقيموا معهم صداقات... فالآية توضح ضمنياً أن اتخاذ الكافرين أولياء سيساعد على انتشار الطغيان عند غياب التعامل بالقيم الإنسانية وعلى رأسها الحرية. فولاء المؤمنين لبعضهم البعض بهذا المفهوم الإنساني للايمان وبراءتهم من الكافرين أي من الطغاة المعادين لهم هو المفهوم الحقيقي للولاء الديني، أي أن الإنسان يجب أن يوالي كل إنسان يؤمن في فكره بثقافة التعامل مع الآخر بقيم إنسانية مهما كانت ملته الدينية (أي أمته) ومهما كانت قوميته، لأن العامل الأساسي الذي ينبني عليه الولاء الديني هو موالاة الآخرين بالتعامل معهم بأسلوب قيمي يضمن للجميع حقوقهم وحرياتهم فيتحقق بذلك الاحترام المتبادل بين الجميع. ويتبرأ الإنسان من كل من يؤمن بأفكار الطغيان وقهر كرامة الآخرين وهضم حرياتهم

بظلمهم ومنعهم من حقوقهم. فهذا المفهوم القيمي للولاء الديني يبيّن لنا عالمية الدين الإسلامي وعدم تقوقعه في حدود زمانية وجغرافية أرادتها له المنظومة التراثية. وهو مفهوم يحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته ويصون حريته خاصةً، لأن الإنسان يوالي بكل طوعية وكل قناعة كل من هو مؤمن مثله بالقيم الإنسانية ويتبرأ من كل من يؤمن بأفكار الطغيان والتعدي على حقوق الآخرين وحرياتهم. من هنا نستنتج مسألة في غاية الأهمية تتمحور حول العقيدة القتالية الفردية وعلاقتها بالولاء الديني.

ب- العقيدة القتالية الفردية

إن قناعة الإنسان وإيمانه بالولاء الديني أي إيمانه بضرورة الدفاع عن قيمة الحرية، ينبع عنه موالاته لمن يتشارك معه في هذه القناعة أي يؤمن مثله بضرورة التعامل بالقيم الإنسانية التي تحمي حرية الإنسان وكرامته وتضمن له حقوقه، كما تنبع عنه بالمقابل براءته من كل من تسول له نفسه نشر أفكار الطغيان بالحطّ من كرامة الآخرين وظلمهم وهضم حقوقهم والتعدي على حرياتهم. هذا الإيمان يولّد لدى الإنسان عقيدة فردية في رغبته في الوقوف في صفوف من يؤمنون بأفكاره لنصرتهم في حال تعرضهم للتعدي ممن يؤمنون بأفكار الطغيان وينصرونها ويدافعون عنها. وهذا هو الجهاد في سبيل الله الذي نادى إليه الله عز وجل في محكم تنزيله وهو الجهاد في سبيل الحرية (حرية الاختيار في كل المستويات) التي تعتبر كلمة الله التي سبقت لأهل الأرض، فمحاربة الطغيان من أركان الرسالة الخاتمة التي جاءت لتنشر قيم الخير والحرية والعدل والمساواة، وتحارب الطغيان بما يتصف به من عبودية وظلم ولا مساواة.

إن الإنسان ولد حراً ومن حقه الوقوف في صف أخيه الإنسان عندما يرى أن حريته تعرضت للتعدي من الآخر الطاغي الذي يمارس الإكراه والعنف كوسيلة لتحقيق مطامحه ومطامعه الشخصية بسحق حريات الآخرين وحقوقهم. إن هذه المواجهة مهما كانت وسيلتها، ابتداءً باللسان أو القلم أو التظاهر أو حتى بالسلاح في الحالات القصوى، فهي مواجهة مشروعة لأنها تتضمن محاربة الطغيان بكل أنواعه ونصرة للقيم الإنسانية التي جاء للدعوة إليها كل الرسل وجاء خاتم الأنبياء والمرسلين لتثبيتها. وقد جعل الله منها حاكميته الخاصة التي لا يحق لأحد الخوض فيها حتى لا يفتح الباب لأي سلطة

في أي دولة للتلاعب بها والتحكم في رقاب الناس باسم الدين. لأن العقيدة الجهادية للمؤمن تتمثل في دفاعه عن حرية الاختيار لدى الإنسان مهما كانت ملته وعقيدته وقوميته وتوجهه السياسي وهي عقيدة شخصية فردية.

فالدفاع عن حقوق الإنسان والعمل على ذلك يستلزم أن تكون قناعة شخصية في فكر كل إنسان مؤمن بالقيم الإنسانية، فالإنسان المؤمن بهذه القناعة له حرية التعبير عنها بمبادرة شخصية تجسّد رغبته الحقيقية في نصرة القيم الإنسانية والتصدي للطغيان والوقوف في وجهه. كما يستطيع أن يقوم بذلك في أيّ مكان يرى فيه أن حقوق الإنسان مهضومة ويرى أن من واجبه نصرتها والدفاع عنها بصفة فردية أو عن طريق تطوعه في المنظمات الدولية لحقوق الإنسان. لكننا لا نريد أن يفهم القارئ من كلامنا هذا أننا نؤيد كل العمليات الانتحارية التي يقوم بها البعض في سبيل نصرة قضاياهم وإيديولوجياتهم، لأن العمليات الانتحارية على نوعين:

١- عمليات فردية تعتبر مجرد مبادرات شخصية يقوم بها أصحابها للدفاع عن أفكارهم وقناعاتهم، وهي عمليات تكون نابعة من قرارات فردية آنية لأصحابها وليست عن سابق إصرار وترصد. فإن مثل هذه العمليات تبقى خاصة ولا يمكن الحكم عليها في سياق عام، لهذا نحن لا نعلّق عليها ونرى أن حكمها على الله فهو وحده العالم بنوايا الأشخاص[١].

٢- العمليات الانتحارية المنظمة، وهي عمليات تتم داخل خلايا تدريب مخصصة لهذا الغرض، ونحن نعارض هذه العمليات بشدة لأننا نرى أن لا فائدة ترجى منها، وتنتهي إلى طريق مسدود ولا تؤدي إلى أي تغيير.

فهذه القناعة الشخصية النابعة عن الولاء الديني لا علاقة لها بالسلطة في أي دولة كانت، ولكنّ عملية الجهاد في سبيل الدفاع عن الحرية يجب أن تكون منظمة وخاضعة لرقابة ولا تكون عشوائية وتلقائية، مثال ذلك تدخل حلف الناتو للدفاع عن المسلحين من الشعب الليبي ضد قوات القذافي أثناء الحرب التي كانت دائرة بين الطرفين، فقد تصرفت قوات الناتو من منطلق الجهاد في سبيل الدفاع عن حرية الإنسان ومنع انتهاك

١ مثال على ذلك: الطيار الحربي السوري الذي ضرب طائرته الحربية بطائرة حربية اسرائيلية وانفجرتا معاً عام ١٩٦٧ بقرار فردي آني منه ودون أي أوامر من قيادته.

حقوق الإنسان في ليبيا بعدما رأت الطغيان والجبروت الذي كان يمارسه القذافي الذي كان يعتبر نفسه حاكماً إلهاً على شعبه، فقهره مدة أربعين سنة، ولما أراد الشعب التحرر من طغيانه وجبروته واجهه بالقتل فما كان لحلف الناتو إلا الوقوف في صف هذا الشعب الذي أراد أن يستردّ حريته المسلوبة منه دهراً من الزمن. لهذا نجد منظمات حقوق الإنسان العالمية منظمات غير سياسية ولا تخضع لأي سلطة، وحتى الحكومية منها تخضع للقوانين الدولية لحقوق الإنسان التي وضعتها منظمة الأمم المتحدة.

فقد أصدرت الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م[١]، الذي تضمن المبادئ الرئيسية للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحريات الفردية. بحيث تبنت الأمم المتحدة من المبادئ ما ساعد على تشريع القوانين التي تكفل حقوق الإنسان في كل دولة على حدة، وأبرمت بعض المعاهدات التي أضفت شرعيةً على هذه القوانين. وتضطلع لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة بإعداد مسودات هذه المعاهدات وتوافق عليها الجمعية العمومية للأمم المتحدة. وكانت الأمم المتحدة قد تبنّت عام ١٩٦٦م المعاهدة العالمية للحقوق المدنية والسياسية، والمعاهدة العالمية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وقد وفرت هذه المعاهدات الغطاء والحماية القانونية للكثير من الحقوق التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وتبنت معاهدات أخرى، منذ ذلك الوقت، قضايا مختلفة مثل معاملة السجناء، ووضع اللاجئين، وحقوق المرأة، وحقوق الطفل... كما تراقب اللجان الدولية التابعة للأمم المتحدة، التي تعرف باسم هيئات المعاهدة، عملية تنفيذ معاهدات حقوق الإنسان في كل دول العالم، بحيث أنه في حين ساور هذه اللجان الأممية شك في حدوث انتهاك لحقوق الإنسان في هذه الدول فإنها تعمل على تعيين فريق أو شخص لدراسة الأمر وتلزمه بتقديم تقرير بشأن هذا الأمر، وعند اكتشاف تقارير الأمم المتحدة عن مشاكل معينة تطلب ممارسة ضغط دولي على حكومة ما حتى ترضخ وتقوم بحل هذه المشكلة بمساعدة الأمم المتحدة. والغريب أن مؤتمرات الفقه الإسلامي وضعت شرطاً لقبول ميثاق حقوق الإنسان متمثلاً في إخضاعها لضوابط الشريعة التي وضعها الفقهاء منذ قرون غابرة، مما يجعل هذا الميثاق مجرد حبر على ورق لأن بحث الحرية

١ انظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

مفقود تماماً في كتب الفقه كما رأينا؟؟؟

٣- المواطنة (الولاء الوطني)

يحرص فقهاء المنظومة التراثية ومن تبعهم من مفتين وزعماء الجماعات والأحزاب الإسلامية السياسية ممن وصلوا أو يطمحون للوصول إلى سدة الحكم على التأكيد على توجهاتهم الأيديولوجية المبنية على فكرة نصرة الدين الإسلامي وفق مفهومه التراثي ومعاداة ومحاربة كل آخر لا يدين بهذا الدين مهما كانت ملة هذا الآخر أو توجهه الديني أو الأيديولوجي، مستندين على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١). مما أنتج في الدول الإسلامية مجتمعات مريضة نفسياً ومشتتة أيديولوجياً وضائعة دينياً، لا تعرف كيف تتعامل مع الآخر وفي أي إطار تسيّر علاقتها معه أبالولاء أم بالبراء، خاصةً وأن التفسير التراثي لهذه الآية يقف كسدّ منيع أمام التعامل مع الآخر بولاء؟

تعتبر هذه من بين أهم الإشكاليات التي تجد الشعوب الإسلامية نفسها مرتبكة أمامها، وتقف بسببها عاجزة عن تحديد نوع العلاقة التي يجب أن تبنيها مع الآخر، ونوع الشعور الذي يجب أن تتبادله معه، لأن عليها أن تقيم علاقة مع الآخر في ظل العولمة والعالمية التي تفرض نفسها بشدة وفي ظل احتياجها الضروري في التعامل مع الآخر سياسياً واقتصادياً وفكريا... لهذا نرى أنفسنا ملزمين بإزالة هذه الإشكالية التي تفرض نفسها بإلحاح بإعادة قراءة الآية ومقاربتها مقاربة معاصرة تتوافق مع التطور الحاصل في العالم في كل المجالات، وتتناسب مع المد والجزر الذي تعيشه العلاقات بين الشعوب على اختلاف مللها، انطلاقاً من مفهوم الشعب كما رأيناه والذي ينبني أساساً على أنه التجمع الذي يقوم على أساس العيش المشترك في ظل نظام سياسي واحد في منطقة جغرافية واحدة تسمى الوطن. والشعب مصطلح ورد في التنزيل الحكيم مع محمد (ص) لأنها المرحلة التي وصلت فيها الإنسانية إلى تشكيل الشعب، ولم يرد ذكر مصطلح الشعب في التنزيل الحكيم قبله (ص). فالشعب هو التجمع الإنساني الأكثر رقيّاً إذ يأتي في مرتبة فوق الأمة وفوق القومية والفرد فيه هو المواطن، أما أول مرة

تشكل فيها شعب في شبه جزيرة العرب فكان بعد الهجرة النبوية، عندما وصل النبي (ص) إلى يثرب كتب الصحيفة مع اليهود وكتب فيها أولاً أن المؤمنين أمة واليهود أمة، وأنهم متساوون في الحقوق والواجبات، وأن السلطة فيها للنبي وللمؤمنين. نلاحظ هنا أمراً في غاية الأهمية يتجلى في أنه أطلق على أتباعه (ص) اسم أمة واليهود اسم أمة، والجميع يعيشون في منطقة واحدة هي يثرب وساوى بينهم في الحقوق والواجبات. وهكذا نستنتج أن أول شعب بالمفهوم الديمقراطي تشكل في بقعة يثرب. لذا فإن مفهوم الشعب ينبني أساساً على "الولاء الوطني" أو ما يسمى "المواطنة"، وهو ولاء لا يتناقض لا مع الولاء الأممي ولا القومي ولا الديني خاصةً. ولنأخذ مثالاً على الشعب سكان الولايات المتحدة الأميركية:

١- هناك مجموعة من المسلمين المؤمنين هم من أمة محمد وولاؤهم الأممي للأمة المحمدية.

٢- جزء من هؤلاء قوميتهم عربية، ويتكلم العربية في بيته والإنكليزية في عمله، ولا تعارض في ذلك، وولاؤه في البيت للغته الأم، وجزء آخر تركي وآخر فارسي...

٣- هؤلاء جميعهم مواطنون في أميركا وهم جزء من الشعب الأميركي، وولاؤهم السياسي والمصلحي للولايات المتحدة الأميركية، لأن مصلحة شعب أميركا عندهم فوق مصلحة أي شعب آخر. ونرى أن لا تناقض أبداً بين هذه الولاءات الثلاثة. وقس على هذا في كل دولة من دول العالم.

إن العلاقات بين الشعوب هي علاقات مصالح، والولاء فيها للمصالح، والبراء من هذه المصالح. وليس بالضرورة أن يكون عدوانياً، حيث يمكن أن تكون هناك علاقات ودية وقد تكون غير ودية، لكن أساس العلاقات بين الشعوب هي المصالح المتبادلة والسلام، أما حالة الحرب فهي حالة شاذة وليست قاعدة للعلاقات.

لكن المشكل يظهر عندما تتحول الولاءات الأقل مرتبةً من المواطنة، وهي الولاء القومي والأممي، إلى ولاءات استئصالية متعصبة. فتصل العلاقات بين هذه الولاءات إلى حد العدوانية، علماً أن هذا حصل تاريخياً وما زال يحصل في مختلف الدول، بحيث تتطور الأمور عند التعصب لتصل إلى صراعات وعنف شديدين. ومن أسوأ أنواع

الولاءات عندما تضيق دائرة الولاء الأممي المنفتح في الأصل على الولاءات الأخرى ليتحول إلى تعصب مذهبي وسياسي كما نراه عند الإخوان المسلمين لدى مذهب السنة وعند حزب الله لدى مذهب الشيعة حيث يظهر عندهم التعصب المذهبي والسياسي على أشده. فهذا الولاء لا ينتج عنه – إن وصل إلى السلطة – إلا دولة إقصائية استبدادية بامتياز. وقد عرف التاريخ هذا النوع من الولاء الاستئصالي البحت مجسداً في النازية الألمانية على عهد الهتلرية النازية، والشيوعية الماركسية التي ركب السلطة فيها أشخاصاً باسم طبقة العمال والفلاحين، ولكن عملياً أصبحوا الأغنياء الجدد. بالإضافة إلى ذلك نجد الولاء المذهبي هو الأساس الذي انبنت عليه الدول الإسلامية عبر تاريخها، وكتب التاريخ تشهد بما عاناه الآخر المخالف فكريا وسياسيا لمن كان يملك في يده زمام السلطة. فالولاء المذهبي السياسي المتعصب مهما كان نوعه يقوم على أساس أن تحل طبقة مكان أخرى في الامتيازات، ولا علاقة لشعار المساواة بذلك. فكل الحركات التي سمت نفسها ثورية في القرن العشرين، والتي تسمي نفسها إسلاموية في القرن الحالي ليس هدفها المساواة إطلاقاً، وإن كان هناك مساواة فعلاً فهي المساواة بين المخالفين جميعا في الاضطهاد، لأن هدفها هو الوصول إلى السلطة والتمسك بها بأي طريقة، وانطلاقا من ذلك نجدها بالضرورة استبدادية بامتياز. لذا فإننا نرى أن أسوأ أنواع الولاء والبراء هو الذي وجد في الحركات الدينية السياسية، وفي الحركات الطبقية التي تسمي نفسها ثورية، لأنها تشترك في صفة أساسية هي إدعاء تمثيل الناس بالقوة رغم أنوفهم حيث تعرض الوصاية عليهم باسم الشرعية الثورية أو باسم الشرعية الدينية (أيديولوجية الحاكمية)، وهي بطبيعتها تبني إيديولوجيتها على الطغيان مهما كان نوعها. لهذا فإن الولاء الديني عندما يتحول إلى ولاء مذهبي أو حزبي يصبغ بصبغة التعصب ويفقد المعنى الحقيقي له، لأن الولاء الديني في حقيقته قناعة فردية تنبني على علاقة شخصية بين الإنسان وربه، ولا يجب أن يحمل أبداً طابع التعصب كما لا يجب أن تكون له علاقة بالسياسة والسلطة حتى لا تعمّ الفوضى في الدولة، لأن مفهوم الدين كما عرفناه مفهوم لا يجب أن يخضع أبداً لحسابات متصلة بالصراع على السلطة. وعليه يجب أن نقول إنّ بإبعاد مفهوم الولاء الديني عن السلطة يمكن أن تتحقق الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية أي دولة المواطنة.

أ- مفهوم المواطنة (الولاء الوطني)

بناءً على ما سبق نفهم لماذا أصرّ جان لوك على أن في الدولة المدنية "سلامة الشعب هي الطريقة المثلى ومبدأ عادل أساسي لا يضِّل مَن أخذ به بأمانة قط"[1]. ومعنى ذلك أن المواطن له حقوق إنسانية يجب أن تقدَّم إليه، وهو في نفس الوقت يحمل مجموعة من المسؤوليات الاجتماعية التي يلزم عليه تأديتها بعيداً عن الولاء الديني أو القومي أو الأممي. وعلى هذا الأساس فإن مهمة الدولة المدنية الديمقراطية الدستورية تكمن في ضمان حقوق كل أفراد المجتمع بغضّ النظر عن القومية والدين والجنس والفكر والتوجه السياسي، إذ يجب أن تضمن حقوق وحريات جميع المواطنين باعتبارها دولةَ مواطنة تقوم على قاعدة ديمقراطية هي المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات. وينبثق من ذلك وجوب توفر ولاء أقوى من كل الولاءات السالفة الذكر هو الولاء الوطني، وهو ولاء ينبني على الانتماء إلى الوطن. لهذا نجد **الموسوعة العربية العالمية** تعرّف المواطنة أو الولاء الوطني بأنه "اصطلاح يشير إلى الانتماء إلى وطن"[2]، وفي **قاموس علم الاجتماع** تمّ تعريفها بأنها "مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق القانون"[3].

فالمواطن في الدولة المدنية له حقوق يتمتع بها، مقابل واجباتٍ يؤدّيها. وهذه المواطنة لصيقة كليةً بالدولة المدنية، فلا دولة مدنية بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون دولة مدنية. وبذلك نقول إن المواطنة لا تتحقق إلا في ظل دولة مدنية ديمقراطية تعددية دستورية تصون كرامة المواطن وحريته في ممارسة معتقداته وأفكاره بالشكل الذي يؤمن به في إطار الدستور الذي أقرّه الشعب. والجدير بالذكر أن أكثر دولة عربية بعداً عن المفهوم المعاصر لدولة المواطنة والمواطن هي لبنان، لأن الولاء الوطني فيها شبه غائب، وفي المقابل نجد الولاء الطائفي هو المسيطر عليها. أما في كل من سوريا والعراق، فإن أهم

١ جان لوك، الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٩، ص ٢٣٥.

٢ **الموسوعة العربية العالمية**، ١٩٩٦، ص ١١٣.

٣ محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية للنشر والطبع والتوزيع، ٢٠٠٠، بيروت، ص ٥٦.

منجزات حزب البعث هو القضاء تماماً على مفاهيم: الوطن، المواطن والولاء الوطني، وأوجد عوضاً عن ذلك الولاء للطائفة وللشخص، بعد أن كانت هاتان الدولتان قد خطت خطوات نحو المجتمع المدني في الخمسينيات، حيث قام بتقسيم المجتمع فيهما إلى طوائف مما خلق الطائفية وأنتج الولاء للطائفة وللشخص مما أدّى إلى ظهور ظاهرة الحاكم الإله. فألغيت تماماً حرية الأفراد في الدولتين لأن حكامها الآلهة بأنظمتهم الطاغية وضعوا نقطةً على حرف الحاء في الحرية وحولوا شعبيهما إلى قطيع. أما في إيران فالولاء الوطني منعدم تماماً لأن الولاء فيها للشخص حصراً (الحاكم الإله المعصوم). لهذا فإن ديمومة المواطنة والمشاعر الوطنية المخلصة تجاه الدولة تتعمق في ديمومة الدولة المدنية ليس فقط في الحرية السياسية وإنما في الديمقراطية الليبرالية بشكل أساسي، لأن المواطنة لا تتحقق في الدولة الاستبدادية التي قاعدتها العنف والقمع والإرهاب بدلاً من المواطنة. وبالتالي فإن العلاقة بين الدولة المدنية والمواطن أساس بناء المؤسسات المدنية الديمقراطية، وأساس هذه العلاقة هي الحقوق والواجبات بحرية، وحماية مصالح المواطنين التي تعتبر نواة مصالح المجتمع والدولة. فبدون حرية لا يمكن صيانة حقوق المواطنين، وبدون حرية لا يمكن للمواطنين القيام بواجباتهم تجاه الدولة. فالاحترام المتبادل يؤدي إلى الالتزام من قبل المواطن تجاه الدولة، ويؤدي إلى حماية الدولة لحقوق المواطن.

إن المواطنة كمفهوم معاصر لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل دولة ديمقراطية ليبرالية دستورية، لا تعترف بكل الفروقات بين أفراد المجتمع مما يجعلهم يشعرون بالانتماء إليها ويساهمون في تطويرها مقابل ما يتمتعون به من حقوق وضمان لحرياتهم بكل أنواعها فيها (الدينية، الفكرية، السياسية، العرقية، الجنسية، الفكرية...). فالمواطنة تعمل على رفع الخلافات والاختلافات الواقعة بين مكونات المجتمع والدولة في سياق التدافع الحضاري، وتذهب إلى تدبيرها في إطار الحوار بما يسمح بتقوية لحمة المجتمع وتعلق المواطن بوطنه ودولته، وتدفعه إلى تطوير وطنه والدفاع عنه أمام الملمّات المختلفة. فتفعيل حق المواطنة في المجتمع هو الآلية الفعالة للحد من الفتن والصراعات الطائفية والعرقية والعنصرية في أي مجتمع على قاعدة المساواة وعدم التمييز، لأنها، كمبدأ دستوري، لا تلغي عملية التدافع والتنافس في الفضاء الاجتماعي، بل تضبطها بضوابط الوطن ووحدته القائمة على احترام التنوع، بحيث تسعى بوسائل قانونية

وسلمية للإفادة من هذا التنوع في تمتين قاعدة الوحدة الوطنية، حتى يشعر الجميع أن مستقبلهم مرهون بها، وأنها لا تشكل نفياً لخصوصياتهم، وإنما مجالاً للتعبير عنها بوسائل منسجمة ووفق ناموس الاختلاف المراعي لآفاق العصر ومكتسبات الحضارة. من هنا تتعمق قوة الإرادة الوطنية لتحقيق الاستقرار والسلام والازدهار في الداخل، والوقوف صفاً واحداً ضد العدوان، وهذا ما يسمى "العقيدة القتالية الجماعية" التي يجب أن تكون في فكر كل مواطني الدولة المدنية باقتناعهم بضرورة الدفاع عن الوطن في حال تعرضه لعدوان خارجي أو داخلي. وعليه فإن الولاء الوطني، الذي يعتبر شعوراً وجدانياً، هو الذي يدفع بالإنسان إلى الاستماتة في الدفاع عن وطنه عندما يترجم هذا الولاء إلى عمل يبلوره الوعي إلى تجسيدات عملية تعبر عن حب الوطن والاستعداد دوماً للتضحية في سبيله والإخلاص له والعمل من أجل رقيه وتقدمه والدفاع عنه في حال مواجهته للمكاره والمحن.

ب- العقيدة القتالية الجماعية أو عقيدة الدفاع عن الوطن

نرجع الآن إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١) لتقديم مقاربة معاصرة للآية تتماشى مع التطور الذي تشهده العلاقات بين الشعوب في ظل المتغيرات العالمية والعولمة، لنفهم المعنى الحقيقي المقصود من الأية وذلك بالرجوع إلى الآيتين اللتين قبلها في قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٤٩-٥٠). فالأية (٤٩) تبين أن الله طلب من النبي (ص) أن يحكم بمَا أنزل إليه بأن يتبع التشريعات التي جاءته في الرسالة التي أوحيت إليه وألاّ يتبع أهواء خصومه. لكن من هم الذين حذره من اتباع أهوائهم خشية أن يفتنوه عمّا جاءه من الحق؟ هؤلاء تفصح عنهم الآيتان قبل هذه في قوله: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ * وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم

بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٦–٤٧). إذ تبين هاتان الآيتان أن اليهود والنصارى هم المقصودون في الآية (٤٩) وهم الذين طلب من النبي (ص) عدم اتباعهم في الحكم لأنهم كانوا فاسقين، لهذا أردف قوله في الآية: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ بقوله في الآية التي بعدها أي الآية (٥٠) من نفس السورة ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ ليبين أن حكم الجاهلية هو الفسق بعينه. وقد كنا بيّنا في كتابنا هذا أنه تم وصفهم بالفسق لأنهم امتنعوا عن الحكم بشريعة موسى بل كانوا يحكمون بأهوائهم، ومعنى ذلك أنهم كانوا يستبيحون كل ما يسمح لهم بتحقيق حقوقهم الطبيعية دون مراعاة للقيم الإنسانية لهذا تمّت تسميتهم بالفاسقين. وبناءً على ما تم ذكره يمكننا أن نفهم لماذا جاء بعدها قوله في الآية (٥١) من نفس السورة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾. فبعد أن حذر الله عز وجل النبي (ص) من اتباع حكم اليهود والنصارى لحكمهم بالفسق وابتعادهم عن شريعة موسى وطلبه منه الحكم بما بين يديه من الرسالة، فها هو يطلب من المؤمنين اتباع النبي (ص) بعدم موالاتهم لهؤلاء الخصوم لأن ذلك سيحدث الفوضى والفرقة والتشتت في المجتمع النبوي، لأن موالاة المؤمنين من مجتمعه لهم سيؤدي بهم إلى الامتناع عن اتباع حكمه (ص). ونحن نعلم أن دولة النبي (ص) كانت دولة فتية وحدثية النشأة وبحاجة أن يلتحم المؤمنون من دولته حوله، ولكي يتحقق ذلك كان يجب أن يلتزم الجميع بأحكامه ويكونوا كلهم تحت إمرته حتى تتحقق قوة هذه الدولة الفتية. وهنا نستنتج أن هذه الآيات من سورة المائدة هي من القصص المحمدي الذي تؤخذ منه العبرة فقط، لأنها تاريخية وليست تشريعاً، ولا علاقة لها بالولاء الديني، بل هي مرتبطة مباشرةً بالولاء الوطني، أي بوجوب تحقق هذا الولاء الذي يعتبر العنصر الأساس لتماسك لحمة الدولة وترابطها وتراص بنيانها. وإلا كيف يفسر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ (الحجرات: ١٣) ويبقى ساري المفعول إلى يومنا هذا، مع وجود شعوب كثيرة فيها اليهود وفيها النصارى، وفيها ملل أخرى... وبعضها عدو والبعض الآخر صديق؟.

فالولاء الوطني هو الذي يدفع الفرد في حال تعرض وطنه (الديار) للعدوان إلى النهوض والدفاع عنه كما جاء في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ

اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌالَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...﴾ (الحج: ٣٩-٤٠). لأن الديار هي الوطن والوطن قد يكون صغيراً كإمارة موناكو وقد يكون كبيراً كالولايات المتحدة الأمريكية، والإنسان بدون دياره، أي وطنه، تائه في الكون، مهما كانت أمته ومهما كانت قوميته، لأن الإنسان بحاجة إلى وطن (ديار) يعيش في ظله ويتمتع فيه بكل حقوقه ويؤدي بالمقابل الواجبات المفروضة عليه لتحقيق الانسجام والوحدة فيه، ويدافع عنه بالنفس والغالي عند تعرضه للتهديد لأن تعرض الوطن للخطر يؤدي إلى تعرض حياة الأفراد فيه للتهديد والخطر أيضاً، ودفاع الإنسان عنه دفاع عن نفسه وأسرته وأهله وحياته. وقد عبّر التنزيل الحكيم بدقة عن مسألة وجوب الدفاع عن الوطن وأن العلاقات بين الشعوب مبنية على احترام كل دولة لحرية الدول الأخرى وحدودها الجغرافية وسيادتها في قوله تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨-٩). فأما الآية الأولى فتبين أن العلاقة يجب أن تكون ودية وسلمية بين الدول في حال احترام كل واحدة لسيادة الدول الأخرى وحدودها الجغرافية، وطلب أن تنبني العلاقة على العدل والبر فيما بينها لتحقيق التوافق الدولي والانسجام بين الشعوب حتى تتمكن من التمتع بكل أنواع التبادل التجاري والثقافي والتعليمي... وما تثريه هذه التبادلات على كل شعب لتحقيق رغد العيش لها جميعاً والمساهمة في تطويرها على كل المستويات. وأما الآية الثانية فتبين أنه في حال تعدت دولة على دولة أخرى وهو ما عبّر عنه بقوله: ﴿وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ﴾ لأن ديار الإنسان هي وطنه ومن تعدّى عليه وحاول إخراجه منه فيحق له معاداته ومحاربته بشتى الطرق لمنعه من استعماره أو إخراجه من وطنه. ويصبح في هذه الحالة دفاعه عن وطنه دفاع عن وجوده وحياته، وهذه هي العقيدة القتالية الجماعية التي نجدها عند كل شعب يشعر أن وطنه مهدد بقيام أفراده بالدفاع عنه والتصدي للهجوم الموجّه ضدهم. وهكذا فإن القتال في سبيل الدفاع عن الوطن (الديار) هو مهمة كل سكان الوطن (المواطنين)، ولا يعتبر قتالاً في سبيل الله ولكنه قتال مشروع أقره التنزيل الحكيم.

هذه العقيدة الجماعية يعبر عنها في العصر الحالي بالتجنيد الإلزامي في صفوف الجيش الوطني للدولة في حال حصول العدوان على الوطن (الديار)، وأفراد المجتمع مهما كانت مللهم أو قومياتهم ملزمون بالنهوض للدفاع عن وطنهم (ديارهم) ضد العدو، لأن الولاء للوطن أو المواطنة يفوق كل الولاءات الأخرى ويعلوها مرتبةً. ولا يمكن للدولة المدنية أن تنشأ وتزدهر بدون هذا الولاء، فهو الركيزة الأساسية التي تساعد عوامل كثيرة على ثباتها وهي الديمقراطية والليبرالية، فينعم فيها الفرد بكل حريته ويتمتع فيها بكل حقوقه، فينتفض بكل قوته للدفاع عنها عندما تستدعي الضرورة ذلك. فالإنسان عندما يكون في دولته المدنية ينعم بحياة سعيدة يتمتع فيها بكل حقوقه ويشعر فيها بانتشار ثقافة الحرية والعدالة وممارستها الفعلية في المجتمع، فإنه ملزم بالدفاع عن وطنه ضد كل أنواع العدوان لأن سلامة وطنه (دياره) سلامة لحياته وحياة أسرته واستقرار لها.

هنا نحتاج إلى الوقوف وقفة تأمل في مصطلح "أهل الذمة" الذي نجده متداولاً كثيراً في مجال السياسة الشرعية في المنظومة التراثية، والذي كان يستعمل كمصطلح لتمييز الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية. فالمصادر التاريخية تشير إلى أن بدايات استعماله كانت في فترة الدولة المحمدية لما كتب إلى أهل نجران، فقد كتب لهم: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته... ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين...".[1]. وقد أقر عمر بن الخطاب نص خالد بن الوليد إلى أهل الحيرة، علماً أنه قد جاء فيه ما جاء في كتاب النبي (ص) لأهل نجران[2]. ونلاحظ هنا أن هذا المصطلح تمّ من خلاله التمييز بين أفراد المجتمع من مسلم وغير مسلم (مسيحي، يهودي...)، وما نتج من أحكام تبعت هذه التقسيم كمسألة الجزية، وكذلك عدم مشاركتهم في القتال للدفاع عن الوطن لأن دفعهم الجزية مقابل تمتعهم بحقوقهم الدينية والاجتماعية في الدولة وحماية أمنهم

١ ابن سعد، **الطبقات**، ج ٣، ص ٢٨٧.
٢ أبو يوسف، الخراج، دار المعرفة، ١٩٧٩، بيروت، ص ٧٨-٧٩.

فيها. فدفعهم الجزية يعفيهم من مهمة القتال للدفاع عن الدولة، والذي يقوم بهذا الدور هم المسلمون، وحين يقوم الذميون بالقتال للدفاع عن الدولة فإن واجب دفع الجزية يسقط عنهم. وهذا التقسيم نراه تاريخياً ولا يصلح استعماله في عصرنا الحاضر لأنه يناقض مفهوم المواطنة التي ينبني على التساوي في الحقوق والواجبات في الدولة المدنية، فهذا المصطلح ينفي صفة المواطنة عن الأقليات، وإن كان الفقهاء في عصرنا يرفضون الاعتراف بذلك كما ردّ يوسف القرضاوي معلّقاً على استياء غير المسلمين من استعمال هذا المصطلح في الدولة الإسلامية بقوله: "يجب أن نراعي هنا مقاصد الشارع الحكيم، وننظر إلى النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، ونربط النصوص بعضها ببعض، وها هو القرآن يقول: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ في الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨). فهذا هو الأصل، وهو الدستور. إذا وجدنا أهل الذمة اليوم يتأذون من هذه الكلمة (أهل الذمة) ويقولون: لا نريد أن نسمى أهل الذمة بل نريد أن نسمى (مواطنين). فبماذا نجيبهم؟ وجوابنا: أن الفقهاء المسلمين جميعاً قالوا: إن أهل الذمة من أهل دار الإسلام، ومعنى ذلك بالتعبير الحديث أنهم "مواطنون"، فلماذا لا نتنازل عن هذه الكلمة (أهل الذمة) التي تسوءهم، ونقول: هم "مواطنون"، في حين أن عمر تنازل عمّا هو أهم من كلمة الذمة، تنازل عن كلمة (الجزية) المذكورة في القرآن، حينما جاءه عرب بني تغلب"[١].

ونحن نردّ على القول إن امتعاض غير المسلمين، أو كما يسميهم الفقهاء (أهل الكتاب)، من تسمية الذميين امتعاض واستياء في محله، لأن هناك فرقاً شاسعاً بين مصطلحي "الذميين" و"المواطنين"، وإن كان الكلام السابق للشيخ القرضاوي لا يصرح بالفرق بينهما في محاولة منه لمجاراة تقدم الفكر السياسي في العالم. فأهل الذمة في كتب التاريخ الإسلامي لم يتم اعتبارهم مطلقاً مواطنين لأن المتعارف عليه آنذاك أن المواطن هو المسلم فقط بدليل أنه في حال دخوله في الإسلام كانت تسقط عنه الجزية وتفرض عليه بالمقابل الزكاة كما يصبح فرضاً عليه القتال في سبيل الدفاع الوطن. وهذا يبين إلى أي مدى لم يتم اعتبارهم "مواطنين"، ولهذا كان يسمى الحاكم يومها "خليفة المسلمين" أو "أمير المؤمنين" مع ما في اللقب من تمييز ديني يدعو إلى جعل المسلمين

١ القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، ١٩٩٢، القاهرة، ص٥١.

(بالمفهوم التراثي) أو المؤمنين من أمة محمد هم فقط الذي يتمتعون بكل حقوق المواطنة، وعلى رأسها المشاركة في الحياة السياسية للدولة كتقلد المناصب السياسية فيها والقتال للدفاع عنها. وهذان الحقّان لم يتمتع بهما الذميون في أي دولة من الدول الإسلامية فقط لأنهم لم يتم اعتبارهم مواطنين. إذ لا يستقيم إطلاقاً أن يكون زيد مواطناً وذميّاً في نفس الوقت.

على هذا الأساس نحن نرى أن هذه التسمية هي اصطلاح تاريخي محض، لأن كتاب النبي (ص) لأهل نجران صدر منه كقائد للدولة لضبط مجتمعه وجاء تصرفه من مقام النبوة وفق الشروط الموضوعية للدولة الفتية التي كان ينشئها، وجاء تصرفه اجتهاداً منه ثم تبعه في ذلك عمر بن الخطاب للحفاظ على هذه الدولة الحديثة النشأة، لكن الفقهاء فيما بعده حولوا هذا الاجتهاد النبوي المرحلي الظرفي إلى تشريع وضمنوه في كتبهم مع أنه لا يمكن اعتباره من الرسالة المحمدية مطلقاً، ومن غير المعقول الاعتماد عليه في التشريعات المعاصرة التي تسير فيها الدول نحو التطور لبناء مجتمعات مدنية تحت ظل الديمقراطية التي تنفي كل الفوارق بين أفراد المجتمع وتسمح لهم بالحصول على كل حقوقهم بما في ذلك مشاركتهم في الحياة السياسية وقتالهم في سبيل الدفاع عنهم وطنهم في حال تعرضه للعدوان من أي طرف.

الدولة المدنية وفق أسس إسلامية

مهمتها إدارة الحياة الدنيا دون التدخل في عقائد أفراد المجتمع وحياتهم الشخصية

السلطة التشريعية (أولي الأمر منكم)

تمثلها المجالس المنتخبة بمختلف مستوياتها، وتتمثل مهمتها في التشريع في تنظيم الحلال تقييداً وإطلاقاً والتشريعي في الجانب الإنساني في المنهيات. وبالتالي لها الطاعة (الانقياد الطوعي) ليس لذاتها بل لتشريعاتها، ولا تملك أداة الإكراه. وهي السلطة الوحيدة التي تملك حق فرض الضرائب وضبط عملية إنفاقها. وتتقيد هذه بعدم الاقتراب من التشريع في المحرمات.

السلطة التنفيذية

هي السلطة التي تملك أداة الإكراه، وتتمثل في مختلف أجهزة الجيش والأمن والشرطة، وتقوم بجباية الضرائب وإدارتها وحق صرفها في شتى الخدمات، وتمثلها كل وزارات الدولة. حيث تقوم بتنفيذ كل سياسات الدولة الداخلية والخارجية. وهي تستعمل أداة الإكراه بواسطة القوانين والتشريعات الصادرة عن السلطة التشريعية (أولي الأمر منكم) والتي تخول لها حق استعمال الإكراه لضبط المجتمع وتنظيمه. ورأس هذه السلطة لا يحق له إصدار أي مراسيم تشريعية بغض النظر عن شكل النظام السياسي في الدولة.

السلطة القضائية

هي السلطة التي تملك حق حسم النزاعات في المجتمع ويمثلها القضاء في الدولة بمختلف أجهزته ومجالسه. وهي السلطة الجامعة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، لأنها تحكم بالتشريعات الصادرة عن السلطة التشريعية وتأمر السلطة التنفيذية بتنفيذ أحكامها القضائية.

سلطة المجتمع (سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

تملك هذه السلطة حق مراقبة السلطات الثلاث الأخرى (التشريعية، التنفيذية والقضائية). ولا تملك أداة الإكراه لأنها تتمثل في وسائل الإعلام والتعبير الحر بمختلف أنواعها كالصحف والوسائل السمعية والبصرية وشبكات الاتصال، بالإضافة لمختلف أنواع منظمات وجمعيات المجتمع المدني كجمعيات الأطباء بلا حدود، ونقابات العمال والجمعيات الأهلية غير الربحية مثل جمعيات حماية المستهلك، وحماية حقوق الإنسان، وحقوق الطفل، وحقوق المرأة، وجمعيات الرفق بالحيوان.. وفي المجال السياسي الذي يعتبر المستوى الأعلى، تمارس أحزاب المعارضة مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولأن مهمة هذه السلطة تكمن في حماية بنود ميثاق العالمية وميثاق المواطنة وقوانين الدستور في المجتمع، فإنها محمية من عدم التعرض لها في مهمتها عن طريق الدستور الذي يكفل لها بدوره الحماية. وحق الحصول على المعلومات، وهي أحسن آلية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر توصل إليها الإنسان حتى الآن. مع الإشارة إلى أن الدول العربية لم تتمكن بعد من إنشاء مجتمعات مدنية، بل هي في مرحلة انتقالية بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني لكن على درجات متفاوتة بينها حسب التطور التاريخي لكل واحدة منها.

الخاتمة والاستنتاجات

إن تأسيس أي دولة هو نتاج اجتهاد إنساني بحت يساير التطور التاريخي للإنسانية، بحيث يتم هذا التأسيس بموافقة الشعب في الدولة على الخضوع لسلطة دولته الواقعة ضمن رقعة جغرافية معينة، على أن تضمن له هذه الأخيرة بالمقابل حقوق كل أفراده وتؤمن لهم العيش الكريم في ظل الحرية والكرامة والأمان، باحترامها بنود المواثيق والدساتير (النظام الأساسي) المتفق عليها بينهما، مع إثبات سعيها لاحترامها وتطبيق القوانين لتحقيق الصالح العام للمجتمع دون تمييز بين أفراده سواء من ناحية الملة الدينية أو العرقية أو القومية... لأن الجميع متساوون أمامها في الحقوق والواجبات، والجميع مطالبون باحترام واجباتهم، وأن يكونوا في مستوى الالتزامات التي بينهم وبين الدولة والمواثيق التي أقروا وعاهدوا عليها من جهة أخرى لضمان استقرار الدولة وتطورها. لكن سلطة أي دولة في أي مكان وأي زمان قد تتخذ قرارات أحياناً تكون خاطئةً، وأحياناً تكون غير صالحة زماناً ومكاناً كأن تكون متجاوزة زماناً أو مستوردة مكاناً ولا تتماشى مع متطلبات الشعب. ونحن نعي تماماً أن ذلك وارد، فالنبي (ص) (من مقام النبوة) رغم أنه كان نبي الله وخاتم أنبيائه إلا أنه وقع في أخطاء تمّت معاتبته عليها ومطالبته بتعديلها بواسطة التعليمات التي جاءته من ربه والتي تمت أرشفتها في القصص المحمدي في التنزيل الحكيم لبيان أن القرارات السلطوية قد تكون صحيحةً أحياناً وقد تكون أحياناً أخرى خاطئةً. **لكن المشكلة تنشأ عندما تتبنى الدولة أيديولوجية دينية تدافع عنها وتعزوها للدين الإسلامي مباشرةً بتقديمها على أن أيديولوجيتها فقط هي التي تمثلها.** وهنا حين تخطئ السلطة – وأخطاء السلطة تكون في بعض الأحيان وخيمة العواقب – فإن هذه الأخطاء الخطيرة تلصق بالدين مباشرةً فيذمّ الدين الذي هو في الأصل بريء من هذه التجاوزات.

إن أي دولة إذا تم بناؤها وفق أيديولوجية ما، مهما كانت، كأن تكون فكرة لفلسفة وضعية ما، فإن سقوطها سيتم إرجاعه لفشل هذه الفكرة كما حدث للاتحاد السوفييتي وفلسفته المادية الماركسية التي رأينا في مواقف عديدة في كتابنا عدم صلاحيتها لبناء دولة مدنية وذلك وفق ما صاغها لينين وبنى دولة أيديولوجية عليها، وذلك وارد لأنها فكرة من وضع الإنسان وقد تنجح كما قد تفشل بحيث يرد الفشل إلى أصحابها. لكن عندما يفشل نظام سياسي يتبنى الدين الإسلامي كأيديولوجيا لبناء دولته فإن النقد يوجه مباشرةً إلى الدين، فيصبح محل التجريح بحيث يتم إرجاع الفشل إلى مصدره المباشر وهو الله عز وجل - تعالى عن ذلك وتنزه - وإلى الرسول (ص)، وهذا الواقع حاصل ويحصل مع الحركات الإسلامية السياسية التي تسعى للوصول أو وصلت إلى الحكم كما هو الحال في مصر حالياً مع جماعة الإخوان المسلمين. فتقيدهم بأحكام السياسية الشرعية المتعارف عليها في المنظومة التراثية الفقهية وحرصهم على تطبيق حرفية النصوص يجعلهم يهملون مراعاة مبدأ أن التاريخ يسير إلى الأمام وأن نصوص الفقه وسياسته الشرعية متجاوزة زماناً ومكاناً ولا تصلح لبناء دولة مدنية معاصرة تحترم فيها كل الحقوق والحريات، لأنها وضعت ضمن أطر سياسية مرحلية معينة ولا يمكن إلا أن تكون تاريخية فقط لا أكثر. مما يجعل كل الأخطاء الناتجة عن سياساتهم تلصق بالدين، لأنهم تبنّوا للدين المفهوم التراثي الأيديولوجي المرحلي المقصي للآخر ولا يمكن أن تنشأ عن سياساتهم إلا ديكتاتورية الأكثرية (بعد أن وافقوا أخيراً على الرجوع إلى صناديق الاقتراع)، التي ستهضم حقوق الأقلية وتحرمها من حريتها باسم الدين كما يعرفوه هم ومنظومتهم. وكما فعلت إيران في دولة ولاية الفقيه. ولا يمكن لهم الخروج من هذا المأزق إلا إذا أصبحوا طرفاً في بناء المجتمع المدني.

إن الدين الإسلامي الذي تمّ ختمه بآخر الرسالات والرسل لا يمكن أن يكون إلا ديناً عالمياً وصالحاً لكل زمان ومكان، وبالتالي فإن التعريف الإيديولوجي التراثي المنثور في كتب الفقه وأصوله وسياسته الشرعية لا يتناسق أبداً مع مفهومه الذي جاء في التنزيل الحكيم كما حاولنا إيضاحه في كتابنا هذا. فالدين أوسع من أن تشمله دائرة أيديولوجية ما وتجعله يدور فيها كحلقة مفرغة من كل المعاني الجميلة التي جاء

بها من احترام القيم الإنسانية واحترام حقوق الإنسان وفكره وعلى رأس كل ذلك احترامه حرية اختيارات الإنسان وقراراته. فالله عز وجل، ولأنه وهب للإنسان ملكة التفكير، فقد جعله حراً حتى يتمكن من استعمال فكره بكل حرية، ووضع فيه قانون الطبيعة الذي يساعده على ممارسة قيمه والحصول على حقوقه دون المساس بحريات الآخرين. ذاك هو مفهوم الدين الذي يصلح أن يكون عالمياً لأنه يتعامل مع الإنسان من منطلق إنسانيته دون النظر إلى قوميته أو عرقه أو ملته الدينية، لأنه دين يسع كل الإنسانية التي خلقها لعمارة الأرض، وجعلها مختلفة طالما أن الاختلاف ينشأ من حرية الاختيار. وبهذا يصبح هذا الاختلاف اختلاف تنوع وليس اختلاف خلاف، إذ يسمح للجميع بممارسة حرياتهم بكل استقلالية. فينشأ من هذا التنوع الإبداع الذي يقدم عمارة جميلة ومبهرة للأرض ويحفز الإنسانية الممتلكة لحريتها لتقديم كل ما هو جميل فيها في كل المجالات، ويسمح لها بالتقدم دائماً نحو الأفضل. وفي خلال مسيرتها التطورية هذه تحتاج الإنسانية إلى مقاييس قيمية تتعامل بها وتسير عليها في مسيرة تحقيق الرقي المنشود نحو إعمار الأرض، وهذه المقاييس هي القيم الإنسانية التي فطر الله الإنسان عليها، أي القانون الطبيعي الذي جبله عليه، وتمثل المرجعية الأخلاقية للإنسانية وهي محتواة في الحاكمية الإلهية التي لا يحق لأحد مشاركته فيها. ففي نهاية المطاف، العالم عبارة عن دول مختلفة الملل والتوجهات السياسية والفلسفية والقوميات... لكنها جميعاً تجتمع تحت مرجعية أخلاقية واحدة هي القيم الإنسانية التي يجب أن يتعامل بها الجميع لتحقيق السلام والتقدم، وهي الغاية الأساسية التي جاء لأجلها الدين. وكي يتحقق هذا السلام يجب أن تكون هذه الدول مدنية ترعى هذه المرجعية في معاملاتها مع بعضها بعضاً من جهة، وترعاها بين أفراد شعبها من جهة أخرى، ولتحقيق ذلك فهي تحتاج، بالإضافة إلى ميثاق العالمية، ميثاق مواطنة يعبر عن خصوصيتها ويساعدها على ضمان نجاحها في مهمتها في بناء دولة مدنية مستقرة لتضمن لكل الأفراد حقوقهم وحرياتهم، وتطالبهم بالمقابل باحترام ميثاق المواطنة (الولاء الوطني) الذي يلزمهم بالدفاع عن وطنهم (ديارهم) في حال ما سوّل لأي طرف كان من داخلها أو خارجها تهديد أمنه وسلامته.

وعليه فإن دراستنا هذه أوصلتنا إلى مجموعة من الاستنتاجات، آخرها وجود ميثاقين

اثنين هما: ميثاق العالمية في الإسلام، وميثاق المواطنة. فهذان الميثاقان يضمان زبدة كل الأفكار والاستنتاجات التي تم التوصل إليها. وهما النتيجة التي تمثل القمة الهرمية للاستنتاجات الأخرى، وعلى هذا الأساس سنقوم بعرض كل الاستنتاجات التي توصلنا إليها، ثم نقدم في الملحق للقارئ الكريم الميثاقين منفصلين كلاً على حدة، وهما يحققان في حال الالتزام بهما السلام في العلاقات الدولية والاستقرار الوطني داخل الدولة الواحدة.

أولاً- استنتاجات الباب الأول

١- إن طروحات الحاكمية الإلهية التي تم طرحها في القرن العشرين من قبل حركات الإسلام السياسي المعتدلة والمتطرفة لا معنى لها إطلاقاً، بل حصل فيها تعدٍّ وتجاوز خطيران على الحاكمية الإلهية بمعناها الذي قدمناه في كتابنا هذا والذي نراه مطابقاً للتنزيل الحكيم. وليس كما تدعيه هذه الحركات في أبجديات أيديولوجيتها التي تبحث عن غطاء شرعي لها باستعمال الدين الإسلامي.

٢- لقد تمخض عن القراءة المؤدلجة لمفهوم الحاكمية، أن تم جعل القرارات التي اتخذها النبي (ص) لتسيير دولته وعلاقاته مع الآخرين في حال السلم والحرب جزءا من الحاكمية الإلهية، فأصبحت قراراته تبعا لهذا المفهوم مقدسة وواجبة التطبيق والاتباع مع التهديد والوعيد بالنار لمن يحيد عنها أو يخالفها ولو بعد أربعة عشر قرنا إن لم نقل مائة وأربعين قرنا، حتى صارت الأحاديث السياسية تستعمل كدليل لتبرير أي سلوك سياسي مثل السيف المسلط على رقاب الناس؟، مع أن الحقيقة التي يتهرب من الاعتراف بها كل الفقهاء، هي أن كل القرارات التي اتخذها (ص) والتي لها علاقة بالسلطة والدولة والقتال، والموجودة بكثرة في كتب الفقه والحديث والسياسة الشرعية، لايمكن اعتبارها دينا بالأصل لأنها قرارات اتخذت من مقام النبوة وليس من مقام الرسالة، وبذلك فهي ليست حجة لأحد ولا على أحد والأسوة فيها غير مطلوبة أصلا لأن هذه القرارات صادرة عنه (ص) كقائد ولها بعد تاريخي فقط، والأمر نفسه ينطبق على القرارات التي اتخذها الصحابة والخلفاء الأربعة من بعده (ص) والتي تم جعلها

من الدين مع أنها لا تعد دينا أصلا بل لا تعدو أن تكون أكثر من قرارات تولدت عن اجتهادات إنسانية لرجال كانوا في مناصب قيادية فكانوا ملزمين بالاجتهاد وفق ما تمليه عليه مناصبهم، وهي قابلة للنقد والمراجعة[1].

٣- يفترض المنهج البديل الذي نقدمه من خلال طرحنا المعاصر للحاكمية أن يضع العقل المسلم على بداية طريق واضح المعالم بالسماح له بالتشريع لنفسه دون الوقوع تحت سيطرة الفقه الإسلامي الذي يحتل مكانة أعلى مما يستحق في مجتمعاتنا، وذلك بإعادة ترتيبه في الإطار الذي يستحقه وهو الإطار التاريخي لا أكثر، ومن ثم تجريد الفقهاء من السلطة التي اكتسبوها من ورائه وسمحوا لأنفسهم بناءً عليها بالتحكم في رقاب الناس، بوضعه في المكان الذي يليق بهم وهو الإفتاء في الشعائر فقط دون

١ وردت رواية لعمر بن الخطاب في حديث طويل عن قصة الشورى بعد طعنه (ع)، ونقتطع هنا جزءا فقط منه لطوله وهو الذي يهمنا هنا، وهو الجزء الخاص بما أوصى به عمر بن الخطاب صهيبا وهو على فراش الموت فقال له: "...صل بالناس ثلاثة أيام، وأدخل عليا، وعثمان والزبير، وسعدا، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة إن قدم، وأحضر عبد الله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلا وأبى واحد، فاشدخ رأسه، أو اضرب رأسه بالسيف، وإن اتفقوا أربعة فرضوا رجلا منهم، وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة رجلا منهم، وثلاثة رجلا منهم، فحكموا عبد الله بن عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله ابن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس"(انظر كتاب: عثمان بن عفان، للدكتور علي الصلابي، ص ٧٨-٧٩، نشر دار الإيمان الاسكندرية، ٢٠٠٢). فهل يمكن لهذه الرواية أن تكون قدوة وهل يمكن تسميتها دينا؟ طبعا لا ولا تعتبر أكثر من تصرف إنساني وقرار اجتهادي سياسي بحت ليس له أي امتداد تشريعي أو ديني، بغض النظر عمّا إن صحت أم لا كما يحاول البعض من حماة المنظومة التراثية من إبطال صحتها لأنها رويت من قبل أبي مخنف في كتابه "الشورى"، وهؤلاء من جهلهم يحاولون تكذيب الراوي لأنهم يرون أن هذا الكلام لايمكن أن يصدر عن عمر بن الخطاب، متناسين تماما أنه كان محكوما بثقافة عصره وهذه التصرفات كان متعارفا عليها يومها من قبل القادة والحكام، ودليل ذلك حديثه الذي يؤكد كلامنا وهو في نفس السياق، بحيث جاء فيه عنه (ع):"... أمهلوا فإن حدث لي حدث فليصل لكم صهيب ثلاثا ، فمن تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه". وهذا الحديث رواه البخاري ولا اختلاف لديهم في صحته وذكره ابن حجر في فتح الباري (ج٧/ص٦٨). فهذا التصرف من عمر لو قسنا عليه في العصر الحديث نجد أن ستالين طبقه على مخالفيه في اللجان المركزية بالقضاء عليهم، فهل نعتبر ستالين قد اقتدى بعمر ؟؟؟ الحقيقة أننا لا نقصد من كلامنا هذا، لا ذمّ عمر ولا مدحه، وإنما غرضنا أن نبين أن قرارات النبي (ص) كقائد من مقام النبوة والقرارات السياسية للخلفاء وقادة الجيوش لا يمكن اعتبارها دينا تماما، بل هي اجتهادات سياسية قابلة للقبول والرفض. وحاليا لا تؤخذ بعين الاعتبار إلا في الدراسات التاريخية، مما يؤكد ما أثبتناه في كتابنا هذا من أن الدين لا علاقة له بالسياسة مطلقا، وأن ما حصل في المنظومة التراثية من خلط مقصود بينهما إنما جاء للتحكم في رقاب الناس ومصائرهم.

أن يكون لهم الحق في التدخل في السلطة التشريعية (أولي الأمر) وما يصدر عنها من تشريعات لأن ذلك من اختصاص السلطة التشريعية (أولي الأمر) ولا دخل للفقهاء فيها. أي أن هناك قانوناً في الدولة يصدر من المجالس التشريعية المنتخبة بمختلف مستوياتها، مما يحقق إلغاء ازدواجية الفقه والقانون.

٤- تبين لنا من خلال دراستنا أن رحمة الرسالة المحمدية عالمية وشملت الإنسانية جمعاء، بحيث ألغت كل عقوبات الإعدام التي كانت سائدة في الشرائع السابقة لها ما عدا عقوبة قتل "النفس بالنفس" كحد أعلى في عقوبة القتل العمد، كما ألغت كل العقوبات الجسدية في هذه الشرائع وأبقت على عقوبة جسدية واحدة هي عقوبة الفاحشة العلنية كحد أعلى، لكنها وضعت شروطاً قاسيةً جداً لتطبيقها بحيث تكفي شهادة واحدة في قتل النفس بينما المطلوب أربعة شهداء في الفاحشة العلنية. وعلى هذا الأساس تمّت تسميتها بالزنا وهي ممنوعة في كل بلاد العالم، وتختلف عقوبتها من بلد لآخر وكلها لا تصل إلى الجلد، وهذا صحيح. أما عقوبة قطع اليد بالمعنى الفيزيولوجي المتعارف عليه في المنظومة الفقهية فمفهوم غير وارد إطلاقاً في التنزيل الحكيم لأن ما جاء فيه يتعلق بعقوبة السجن (كف اليد) وليس غيرها، أما هذا المفهوم الجائر والقاسي فقد تم وضعه من قبل الفقهاء الذين حولوه إلى دين مع أنه لا يتعدى أن يكون أكثر من مفهوم مرحلي مرتبط بالمستوى المعرفي المجسد الذي كان سائداً آنذاك.

٥- عالمية الرسالة المحمدية تتجلى من خلال المفهوم المعاصر الذي طرحناه للحاكمية، والممثل في التقسيم الثلاثي لها من: الحاكمية الإلهية (الحرام بيّن)، الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) (أمور مشتبهات) والحاكمية الإنسانية (الحلال بيّن)، وذلك لأن كل قسم منها يجسد العالمية أحسن تجسيد. فالحاكمية الإلهية حددت المحرمات وحصرتها وفصلتها ومن ثم أغلقت باب الاجتهاد فيها كليةً لا بزيادة ولا بنقصان، وهي محترمة في أغلب دول العالم. وكذلك الأمر بالنسبة للحاكمية المشتركة (الإلهية – الإنسانية) من خلال بيانها للمنهيات المذكورة في التنزيل وتوضيحها لها بحيث حددت الجانب الإلهي من هذه المنهيات وسمحت للجانب الإنساني بالاجتهاد فيها وفق ما يتناسب مع ظروف حياته وحاجاته ومتطلباته دون الحاجة إلى أي قياس. ونجد كل دول العالم – بدون استثناء – تقونن المنهيات وتنظمها حسب ما يناسب مجتمعاتها. وكذلك

بالنسبة للحاكمية الإنسانية التي تسمح للاجتهاد الإنساني بتقييد الحلال وإطلاقه حسبما يتماشى مع متطلباته بدون أي قياس، فتنظيم الحلال ليس دينا بالأصل. والتشريعات الإنسانية قاطبةً تمارس ذلك دون استثناء، وكل ما هو إنساني ينطبق عليه (تتغير الأحكام بتغير الأزمان) وهو الجانب الحنيفي، وهذا ينطبق على معظم محتويات كتب الفقه التي نجد فيها ما يطلق عليه (تقييد المطلق وإطلاق المقيّد) والذي لا يعتبر أكثر من اجتهاد في تنظيم الحلال كما فعل النبي (ص) وما بعده من الخلفاء ثم اجتهادات الفقهاء من بعدهم، فهذه كلها أمور حسبت على الدين في كتب الفقه مع أنه لا علاقة لها به بل هي اجتهادات سياسية تؤخذ بعين الاعتبار للتأريخ فقط، ولا يحق لأحد تطبيق ما جاء فيها باسم الدين لأن ذلك يجعل من الدين الإسلامي متجاوز تاريخيا وذلك غير صحيح، فعالمية الرسالة المحمدية موجودة فعلاً في كل بلاد العالم ولا علاقة للأمر بعدد الدول ونوع النظام فيها أو صغرها أو عظمها، فهي تتحقق في إمارة موناكو على صغرها كما تتحقق في دولة الصين على كبرها. ومن خلال ذلك نرى مصداقية قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

٦-الخاتمية في الدين الإسلامي تجلت في ختمه عز وجل للمحرمات وتفصيلها، فالمحرمات جاءت مجملة في التنزيل الحكيم في الآيات المحكمات، كما جاء تفصيلها فيه في آيات التفصيل التي لا هي محكمة ولا متشابهة. وبذلك بيّنها ووضحها بأنه لا تدخل في نطاق الاجتهاد الإنساني لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأمر الإلهي الأبدي الشمولي، وعليه فإنه عز وجل لا يسمح فيها بأي تبديل سواء بالزيادة أو بالنقصان، لأن فيها تتجسد الحاكمية الإلهية حصراً، وعليها ينطبق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

٧- الجانب الإنساني في الحاكمية (الإلهية – الإنسانية) يتمثل في النواهي، التي تعتبر من ناحية إلهية باعتبارها ظاهرة منتشرة مكاناً ودائمة زماناً، وإنسانية من ناحية ظروف ممارستها، وهو الجانب المتعلق بالتشريع لضبط المنهيات وتنظيمها بالسماح أو المنع حسبما يتوافق مع متطلبات المجتمعات واحتياجاته. وهذا التشريع ممارس في كل دول العالم قاطبةً ومتغير الأحكام من مجتمع لآخر، لأن المنهيات تختلف تشريعاتها

حسب الزمان والمكان والشروط الموضوعية. ومن خلال ذلك تتحقق عالمية الرسالة المحمدية لأن هذه التشريعات لا علاقة لها بالنظام السياسي أو الانتماء الأيديولوجي للدول، ولاحاجة لنا لرأي الفقه فيها.

٨- تعمل الحاكمية الإنسانية على الاجتهاد في التشريع لتقييد الحلال وإطلاقه حسب متطلبات المجتمعات وظروفه واحتياجاته، لأن الحلال (حق طبيعي) لا يمارس إلا مقيداً لضمان قيم العدل والمساواة في المجتمع، ومن خلال التشريعات الإنسانية تتجسد عالمية الرسالة المحمدية لأن كل دول العالم، بغضّ النظر عن نظامها، تقوم بالتشريع لنفسها في تقييد الحلال أو إطلاقه وفق ما يضمن ضبط مجتمعاتها وضمان مستوى معيشي محترم لأفرادها. وما على الباحثين أو المشككين في ذلك إلا الاطلاع على قوانين مختلف دول العالم للتأكد من ذلك.

٩- إن تقسيم أنواع الأحكام التشريعية في أصول الفقه إلى بنود خمسة ممثلة في: الحرام، المكروه، المندوب، الواجب والمباح، مجرد تقسيم تاريخي بحت، جاء محاولةً إنسانية من قبل الأصوليين لتنظيم الأحكام الفقهية الكثيرة المتناثرة في كتب الفقه، ومحاولة منهم لإزالة التناقض فيما بينها، لذا فهي لا يمكن أن توصف بأكثر من محاولة متجاوزة تاريخياً ولا يمكن الاعتماد عليها في عملية التشريع للمجتمعات المعاصرة. وقد سعينا في دراستنا هذه إلى تقديم تقسيم جديد لأنواع الأحكام التشريعية مستمدٍّ من التنزيل الحكيم وممنهجٍ لأنه يزيل كل الخلافات الموجودة في الأحكام الفقهية الموجودة في كتب الفقه والتاريخ. فهو تقسيم ثلاثي دقيق جاء على النحو التالي: الحرام ممثلاً في المحرمات كما بيّناها (الحرام بيّن)، والحلال ممثلاً في كل شيء ماعدا المحرمات الإلهية، ولا يمارس إلا مقيَّداً (الحلال بيّن)، وما بينهما وهي المنهيات ثنائية الجانب أي لها جانبين (إلهي – إنساني) وبينهما (أمور مشتبهات). أما الواجب فممثل في الشعائر ولا علاقة له بالتشريع ويكون حسب الاستطاعة. من هذا المنطلق يستحسن بنا مراجعة كل كتب الفقه عبر مرّ التاريخ لحذف كل المحرمات المضافة فيها إلى محرمات كتاب الله والضرب بها عرض الحائط لأن أغلبها – مع الأسف الشديد – فيه التعدي الواضح على الحاكمية الإلهية، وفيه جرأة على الله تظهر بشكل جلي في مقولة ابن قيم الجوزية عندما سمّى المفتي "الموقّع عن الله" وهذا أكبر بهتان على الله، فحتى الدول التي تسمى العلمانية لم

تعدًّ على الله إلا بعضها في قوننتها للزواج المثلي، إذ يعتبر التعدي الوحيد الذي تجرأت به على الحاكمية الإلهية، أما في كتب الفقه عندنا فحدّث ولا حرج عمّا فيها من تعدٍّ صارخ وفاضح على حاكمية الله بزيادة عدد المحرمات على محرمات الله، رغم حصره لها وإغلاقه باب الاجتهاد فيها.

١٠- تعتبر الشعائر العلاقة الروحية بين الإنسان وربه وهي ليست قيماً. وهي كذلك عالمية الانتشار ولكنها تختلف من ملة إلى أخرى، بحيث أن لكل ملة شعائرها الخاصة بها مثل الأمة المحمدية التي تتميز شعائرها عن غيرها من الملل، ولا علاقة لها بالتشريع إطلاقاً لأنها لا يمكن عرضها لا للاستفتاء ولا للتصويت ولا يحق لأي سلطة مهما كانت التدخل فيها بالمنع أو الإكراه عليها. لأن الشعائر تمثل الواجب والالتزام الطوعي الذي يرتبط به كل إنسان مع ربه في علاقته به عز وجل، بحيث تؤتى حسب الاستطاعة ويصدق فيها قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) وقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا...﴾ (البقرة: ٢٨٦).

١١- مفهوم مقاصد الشريعة كما بيّنه الشاطبي ووضع تقسيماته الخمسة من حفظ للدين، ثم العقل، ثم النفس، ثم العرض، فالمال أخيراً، تقسيم لا معنى له لأن طرحه هلامي فضفاض، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة خاصة به لبيان خطئه، لأن المقصود بالدين هنا هو حفظه وفق المفهوم المتوارث عليه في كتب العقيدة والفقه المحشوة بالكثير من الأحاديث المغلوطة كأحاديث الغيبيات، وأحاديث السياسة والحرب والتي لا تعد دينا بالأصل حتى وإن صحت. ويأتي عند الشاطبي في المقاصد التي يجب الحفاظ عليها. وهذا تقسيم قمعي لأنه يضع العقل في المرتبة الثانية وبالتالي يمنع عنه كل تجاوز للمفهوم التراثي للدين ويطلب منه ضمنياً الانصياع له وفي ذلك حجر على العقل الإنساني وتضييق لأفقه المعرفي باسم الدين.

ثانياً- استنتاجات الباب الثاني

١- الصفة الأساسية للدين - أي دين - هو تدخله في حياة الإنسان الشخصية، وخاصةً في سلوكياته الشخصية في كل مجالات الحياة. وإن لم يحمل هذه الصفة فهو ليس بدين

أصلاً. والدين يتدخل في حياة الناس عن طريق ممارستهم إياه وانقيادهم له بكل طوعية لا بالعنف أو الإكراه، بل عن طريق القناعة الشخصية برغبة الإنسان الكاملة بذلك.

٢- انطلاقاً من هذه الصفة الأساسية، فإن الدين لا يملك أداة الإكراه (لا إكراه في الدين)، وإنما يعتمد على القبول طواعيةً بتعليماته، ويعتمد فقط على سلطة الضمير. لذا فإن حرية الاختيار بالنسبة للدين هي قدس الأقداس، وهي كلمة الله العليا التي سبقت لكل أهل الأرض. والحرية هي العروة الوثقى التي تجمع الايمان بالله من جهة، أي الانقياد الطوعي له بكل قناعة، والكفر بالطغيان من جهة أخرى، أي رفض كل أنواع الإكراهات التي تمارس على الإنسان مهما كان نوعها، لأنها تحاول منع تحقق كلمة الله في الأرض، وبالتالي تسعى لحرمان الناس من حرية الاختيار في حياتهم وامتلاك زمام أمورهم، وبالتالي سلبهم حق امتلاك مصيرهم بين أيديهم. لهذا كلما كان حقل حرية الاختيار كبيرا في مجتمع ما كانت كلمة الله فيه عالية خفاقة وذات قيمة معتبرة، وكلما صغر هذا الحقل كانت كلمة الله متدنية في هذا المجتمع وانتشر فيه الظلم، وهذا هو المقياس الذي يقاس به رقي المجتمعات ومدى إنسانيتها أو العكس.

٣-تتمثل مهمة الدين في هداية الناس إلى الجنة وإبعادهم عن النار بملء إرادتهم، وبالتالي فإن أطروحة الثواب والعقاب في الدين من اختصاص الله وحده عز وجل. لكن هذه الأطروحة لا تستقيم مع الإكراه بل تتماشى مع حرية الاختيار في القرارات وتحمّل نتائجها وعواقبها، لهذا لم يجعل الله عز وجل هناك إكراهاً في الدين. وطالما أن الثواب والعقاب في يد الله فلا يحق لأي سلطة مهما كانت أن تتدخل في الدين أي في الحياة الشخصية للأفراد، لأنها لا تملك صلاحية إرسالهم إلى الجنة أو أن تقرر أن زيداً مات شهيداً في مكان ما، بينما عمرو ليس بشهيد؟؟؟.

٤- تقديم طروحات أيديولوجية للدين تجعل منه أداةً في أيدي من يضع هذه الأيديولوجيات بغرض التحكم في رقاب الناس لبناء دول يسودها الطغيان، ولهذا فإنه يجب ألا يتم إلباس الدين أي عباءة أيديولوجية وجعله نظاماً سياسياً وإكراه الناس عليه، لأن الدين عالمي ولا يخضع لأي سلطة سياسية مهما كانت.

٥- القيم الإسلامية عالمية، ولأنها قيم إنسانية فهي تمثل الفطرة التي خلق عليها الإنسان، وتمثل المرجعية الأخلاقية للإنسانية جمعاء، سواء للأفراد داخل مجتمعاتهم

لتحقيق الاستقرار الداخلي أو في تعاملات الدول في ما بينها لتحقيق السلام، وهي فوق السياسة والسياسيين. هذه المرجعية الأخلاقية تتجلى في الحاكمية الإلهية التي أوضحها التنزيل الحكيم والتي لا يحق لأحد مشاركته فيها عز وجل، والانقياد لها يتم بكل طواعية ورضى لأنها تتماشى مع الفطرة الإنسانية. علماً أن الشعائر في كل الملل لا علاقة لها بالقيم، لهذا فإن الحديث الذي جاء فيه (بني الإسلام على خمس) فيه لغط كبير، إذ الصحيح أن يقال (بني الايمان على خمس) لأن الإسلام له علاقة مباشرة بالقيم الإنسانية على عكس الايمان المرتبط مباشرة بالشعائر.

٦- لا تتدخل سلطة الدولة في حياة الإنسان الشخصية ولا العقائدية، بل تنحصر مهمتها في السهر على ضبط المجتمع فقط. وكلما زاد تدخل سلطة الدولة في حياة الناس الشخصية كلما اقتربت من أن تكون دولة دينية بالمفهوم الذي طرحناه، حتى ولو كان القائمون عليها ملحدين، مثال الدولة السوفييتية والدولة الإيرانية مع ما بينهما من فارق أيديولوجي، بحيث أن الأولى ملحدة تماماً، والثانية تسمى جمهورية إسلامية ذات أيديولوجية دينية، لكن كلاهما تتدخل في الحياة الشخصية لأفراد مجتمعها.

٧- بناءً على النقطة السابقة نستنتج أن مصطلح السياسة الشرعية لا علاقة له بالدين الإسلامي لأنه لا علاقة له بالرسالة المحمدية، بل هو مصطلح من اختراع الفقهاء المتأخرين تم وضعه لأدلجة الدين الإسلامي وتسييسه، إذ لا توجد أي صلة بين الشرع المقصود به الدين الإسلامي عند الفقهاء وبين السياسة التي تخضع للاجتهاد الإنساني ولها علاقة مباشرة بسلطة الدولة. **فالدين الإسلامي وفق مفهومنا المعاصر يمثل المرجعية الأخلاقية العالمية لكل من السياسة والسياسي، ولا يحق لأي سلطة استغلاله للتدخل في حياة الناس الفردية.**

٨- ليس من مهمة الدولة إرسال الناس إلى الجنة وإبعادهم عن النار، ولكنها مهمة الدين. وهنا يجب الفصل بين الدين والسلطة حيث يملك الدين سلطة الضمير بينما تملك الدولة سلطة الإكراه، **والعلاقة بين الدين والسلطة تتمثل في أن الدين يمثل المرجعية الأخلاقية للدولة والشعب معاً، بينما تتكفل السلطة بمهمة البنية الهيكلية للدولة وتنظيم الأمور الدنيوية فيها لضمان حقوق وحريات كل أفرادها تحقيقاً للاستقرار.** وبناءً على ذلك فإن سلطة الدولة تملك

أداة الإكراه (السلطة التنفيذية) ولا تستعمل هذه الأداة إلا لضبط المجتمع مع وجود سلطة رقابة على هذه الأداة وهي السلطة التشريعية (أولي الأمر) وسلطة المجتمع (سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). **وانطلاقاً من هذا فإن محاسبة رجال السياسة تكون بالنظر إلى أخلاقياتهم في ممارسة مهامهم وليس إلى تدينهم، ونرى ذلك مطبّقاً في كل الدول الديمقراطية.**

٩- إن حرية الاختيار هي كلمة الله العليا التي سبقت لأهل الأرض، وهي قدس الأقداس. والجهاد في سبيلها باستعمال مختلف الوسائل ابتداءً بالكلمة والمال وانتهاءً بالقتال، وهو الجهاد في سبيل الله، لأن الجهاد في سبيل حرية الاختيار بمختلف مستوياتها هو دفاع عن أعلى قيمة إنسانية بل هو دفاع عن الإنسانية ووجودها وكرامتها التي وهبها لها الله عز وجل، والتي يجب الدفاع عنها ضد كل أنواع الطغيان التي تحاول سلب الإنسان حريته وكيانه. بالإضافة إلى ذلك هناك نوع آخر من الجهاد هو الجهاد في سبيل الدفاع عن الوطن وهو جهاد لا يقلّ أهميةً عن الجهاد السابق وهو مشروع لأن دفاع الإنسان عن وطنه (دياره) واجب أيضاً ولكنه ليس جهاداً في سبيل الله. بناءً على ذلك فإن الشعار الذي طرحه اليسار العربي الدجال: "أن حرية الخبز قبل حرية الكلمة" شعار كاذب كان الغرض منه تغيير وجهة اهتمام الشعوب بعد أن حوّلها اليساريون عند حصولهم على السلطة إلى قطيع كما حولها قبلهم الفقهاء إلى قطيع أيضا. فالقطيع همّه الوحيد إشباع حاجته من الخبز، لكن حرية الكلمة ظاهرة إنسانية بحتة، ولا يمكن لأي أحد كبتها أو منعها مهما طغى وتجبر، وقد أثبت التاريخ ذلك وأسقط هذا الشعار المخادع بدليل ما يجري في العالم العربي.

١٠- يجب أن تنشأ الدولة المدنية على أسس الديمقراطية والليبرالية ضمن مرجعية أخلاقية حتى تمنح المواطنين كل حقوقهم وحرياتهم، وتجعل روح المنافسة الإيجابية فعالة لتطوير المجتمع وتثبيت دعائم بنية الدولة لضمان استقرارها واستمراريتها. وذلك عن طريق العمل على احترام المواطنين دون تمييز بينهم في الملة الدينية، التوجه الفكري، السياسي، والقومي... بل جعل العامل الوحيد الذي يحاسب عليه الإنسان في المجتمع هو احترامه للقانون أو عدم احترامه له عن طريق نشر مفاهيم العدالة في المجتمع وتطبيقها على كل المستويات، دون أن يكون هناك من هو فوق القانون. مما يولد الولاء الوطني في نفسية أفراد المجتمع وحرصهم على استقراره وأمنه، والرغبة

في الدفاع عنه في حال تعرضه لمحتل داخلي أو خارجي.

١١- يجب الفصل بين السلطات في الدولة المدنية، والتزام كل سلطة بالمهام الموكلة لها فيها، بحيث تتولى السلطة التشريعية (أولي الأمر) مهمة التشريع على أن تلتزم بعدم إضافة محرمات إلى المحرمات الإلهية أو تحليل هذه المحرمات التي تمثل الحاكمية الإلهية التي هي من اختصاص الله عز وجل. أما السلطة القضائية فإن مهمتها تتمثل في حل النزاعات الناشئة في المجتمع وفق تشريعات السلطة التشريعية (أولي الأمر). في حين أن السلطة التنفيذية تقوم بتنفيذ قرارات السلطة القضائية من جهة وتسيير المجتمع من جهة بتطبيق القانون والسهر على أن يحترم في المجتمع بممارسة "الإكراه" لتطبيقه، ولا يحق لهذه السلطة في أي حال من الأحوال ممارسة مهمة التشريع بل عليها الاكتفاء بمهمة التنفيذ فقط. وهذه السلطات الثلاث تكون تحت رقابة السلطة الرابعة وهي سلطة المجتمع أو ما يسمى سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي السلطة التي يجب أن تمارس هذه المهمة دون أي ضغوط عليها بل تكفل لها حرية أدائها لأنها تمثل الضمير الجماعي في المجتمع وضمان حمايتها في أداء مهمتها ضمان لاستقرار الدولة ومسيرة تطورها. مع ضرورة الإشارة إلى أن قوة سلطة المجتمع تمنع من حدوث الانقلابات العسكرية ومن سوء استعمال السلطة، وهذه السلطة لا تملك أي أداة من أدوات الإكراه، وتتمثل في وسائل الاتصالات والإعلام بمختلف أشكالها المعاصرة بالإضافة إلى جمعيات المجتمع المدني. ففي الدول الديمقراطية العريقة فكرة الانقلاب العسكري غير موجودة تماماً لأن أركان الدولة المدنية ثابتة فيها، والمجتمع فيها يمارس رقابته على السلطات الثلاث دون أن يتعرض لأي ضغوط مما يكفل الحرية للجميع.

١٢-إن المنهج التشريعي الذي نقدمه في دراستنا هذه يستند على ما جاء في التنزيل الحكيم المكتفي ذاتياً والذي لا يمكن أن يحمل التناقض في طياته. وهذا المنهج يفترض به أن يحقق التطور في المجتمعات التي نسميها إسلامية لأنه سيزيل عنها كل الإشكالات الفقهية التي تتخبط فيها، ويمكننا الاعتماد عليه لوضع قانون مدني عصري يتناسب مع معطيات وظروف وحاجيات كل المجتمع. فهو منهج خاص بالتنظيم المدني للمجتمعات ولا علاقة له بقوانين الحروب المتفق عليها دولياً لأن لهذه القوانين

وضع مختلف تماماً عن الوضع المدني، وتستحق دراسة خاصة بها. ومن خلال توضيحه للتقسيم الثلاثي للحاكمية (إلهية – مشتركة – إنسانية﴾ (الحرام بيِّن والحلال بيِّن وبينهما أمور مشتبهات) يرفع عن الناس الكثير من الغبن المتواجد في قوانين مجتمعاتنا العربية الحالية،بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية والقانون التجاري... وغيرهما المستمدة في أغلبها من كتب الفقه البالية.

١٣– إن نظرية الحدود في التشريع التي قدمتها الرسالة المحمدية (حدود دنيا، حدود عليا، حدود دنيا وعليا) هي أساس التشريع في كل بلاد العالم لإصدار القوانين في كل المجالات (عمل، أجور، ضرائب، بناء، تأمينات...). فكلها تقوم على حدود إما عليا فقط أو دنيا فقط أو عليا ودنيا معاً، وهي تبيّن بجلاء لا يدع مجالاً للشك أحد أوجه العالمية والخاتمية في الرسالة المحمدية.

١٤– إن طرح شعار إقامة دولة إسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية فيها، المقدّم من قبل حركات الإسلام السياسي، يحمل مفهوماً تاريخياً متجاوزاً ومغلوطاً وغير قابل للتطبيق في العصر الحالي تماماً، فهو يلغي عالمية الدين الإسلامي (مثال على ذلك: أين العالمية في النموذج الإسلامي في إيران؟)، لأن المطلوب حالياً هو أن يكون كل شيء قابلاً للتصويت عدا المحرمات الواردة في التنزيل حصراً، وحرية الاختيار خارج التصويت أيضاً، وكذلك المحرمات في الأمور الشخصية كالأطعمة، تبقى خياراً لكل إنسان بدون تدخل السلطة، ولا أعتقد أنه يوجد إنسان فوق الأرض يعترض على هذا الطرح سواء كان متديناً أو ملحداً. وعلى هذا الأساس نرى أنه يجب أن يوضع هذا الأمر كبند في دستور كل دولة عربية ويلغى بالمقابل من دساتيرها بند "الإسلام دين الدولة" لما يحمل من مغالطة وضحك على الذقون وتحكّم في رقاب الناس، ويوضع عوضاً عن ذلك "القيم الإسلامية هي المرجعية الأخلاقية للدولة والمجتمع".

١٥– ضرورة الانتقال، بالنسبة للدول العربية والإسلامية، من دولة الراعي والرعية إلى دولة الوطن والمواطن، حيث أن في الأولى يرعى الراعي (الحاكم الطاغية أو الحاكم الإله) أغنامه (الشعب) بواسطة الكلب والعصا (السلطة التنفيذية = الإكراه) هذه السلطة الممثلة في الأجهزة الأمنية للدولة التي يستعملها الحاكم الطاغية أو الحاكم الإله كي يوجه شعبه كالقطيع وفق سياساته وأهوائه كيفما شاء ويسلب أفراده كل حقوقهم

وحرياتهم. وحتى لا تتحول الدولة المدنية إلى ما ذكرنا يجب أن يتم فيها احترام الحريات والقانون من خلال إصدار ميثاق المواطنة والدستور الذي يحدد نوع العلاقات فيها بحيث يحصل كل فرد على حقوقه دون تمييز مهما كان نوعه أو عنصره، بالأخذ بعين الاعتبار حقوق المواطن الأساسية التي لا تخضع للتصويت، وعلى رأسها حرية الكلمة وحرية التعبير السلمي دون خوف، وحرية الاختيار في أمور العقائد والحياة، لكي يقوم الوطن على أساس حرية المواطن والحفاظ عليه وعلى حقوقه لتفادي دكتاتورية الأكثرية لأنها تقف عائقاً أمام بناء دولة مدنية. هذه النقطة التي نجدها غائبة كليةً عند كل الحركات الإسلامية التي تظن أنها من خلال الحيازة على الأكثرية تكتسب الشرعية في كل شيء، وفي ذلك كل الخطأ لأن الأكثرية قد تتحول إلى دكتاتورية، في حال إخضاع حق التعبير وحرية الرأي إلى التصويت وخاصةً في الأمور التي تتعلق بالأقليات السياسية والدينية. علماً أنّ من أكبر السلبيات التي قد تترتب عن فوز حزب بعينه هو استيلاؤه على الدولة بالإضافة إلى السلطة، فتصبح في هذه الحالة الدولة بكل أجهزتها ملكاً للحزب وتعمل على خدمة مصالحه، فتوضع مهمة الاهتمام بالمواطن وتجسيد المواطنة في المجتمع على الهامش. وهذا تحديداً ما فعله حزب البعث في كلٍّ من سوريا والعراق وبعض الأحزاب العربية (التقدمية) كالجزائر والدينية (السودان مثلاً) بحيث تم الاستيلاء على الدولة بالإضافة إلى السلطة بواسطة انقلابات عسكرية (ثورات كذا أو كذا؟؟؟) لا بالانتخابات. وهذا المحظور قد تقع فيه الأحزاب الدينية باستيلائها على الدولة والسلطة معاً تحت شعار "الأسلمة"!.

١٦- إن القانون الأساسي لهلاك الدول هو الظلم، أما آلية هذا الهلاك فيأخذ أوجهاً كثيرةً منها: الحروب الخارجية، الحروب الداخلية، الأزمات الاقتصادية، الطغيان. وحتى هذه الآليات تأخذ أشكالاً كثيرةً حسب التطور التاريخي لكل دولة ولكل تجمع إنساني وحسب نوع الظلم الموجود في هذا التجمع الإنساني. فكما يلعب الفرد دوراً مهماً في بناء دولته، كما كان الوضع مع النبي (ص) الذي بنى دولته ضمن شروط موضوعية معينة في ظروف زمكانية خاصة ووحد قبائل مشتتة تحت راية واحدة، كذلك قد يكون للفرد دور كبير في هلاك دولته كما هو الحال بالنسبة لهتلر والقذافي وصدام حسين وآل الأسد من خلال سياساتهم الطاغية التي تؤدي دائماً إلى زوال أنظمتهم وتترك البلاد شبه

محطمة، وقد تتقسم إلى دويلات أحياناً. فمثلاً نتيجة الحربين العالميتين في القرن العشرين اختفت دول وقامت على أنقاضها دول جديدة، وتغيّرت خارطة العالم بشكل جذري بين بداية القرن العشرين ونهايته. وقد أخذ الوطن العربي والعالم الإسلامي شكله الحالي نتيجة هاتين الحربين، وآخر تغيير لخارطة العالم كان سقوط الاتحاد السوفييتي داخلياً وانقسامه إلى ١٥ دولة، وانقسام يوغسلافيا إلى خمس دول، وأخيراً وليس آخراً انقسام السودان إلى دولتين. فهذا التشتت غالباً ما يكون ناتجاً جراء ممارسة الطغيان من قبل الأنظمة السياسية للدول المقسمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

١٧- بناءً على النقطة السالفة فإن أسوأ نظام عرفه التاريخ السياسي للإنسانية، والذي مازال موجوداً إلى يومنا هذا في بعض الدول، هو نظام الحاكم الإله الذي يتماهى فيه الشعب سكاناً والوطن أرضاً في شخص الحاكم المستحوذ على سلطات لا متناهية غير قابلة للنقاش أو الحوار. هذا النموذج يسبب الكوارث لشعبه، وهذا النظام الفرعوني نجده على شاكلة هتلر، ستالين[1]، ماوتسي تونغ[2]، صدام حسين، القذافي، آل الأسد، والنظام الإيراني... فكل هذه الأنظمة جمعت فرعون وهامان وقارون في شخصية واحدة، وأقرب مثال على هذه الشخصية شخصية (الولي المعصوم) في نظام الولي الفقيه في إيران.

١٨- إن نظام تأسيس الدول والاعتراف بها وضبط حدودها الجغرافية لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد بما يسمى الشريعة الإسلامية، بل له قوانينه الخاصة به وبالخصوص فيما يتعلق بتوزيع موازين القوى في علاقات الدول فيما بينها والمرتبطة ارتباطاً مباشراً بالشروط الموضوعية لكل دولة وللوضع الدولي العام ودرجة الوعي بها لدى الشعب. وهنا لا بد أن نذكر الأدوار التاريخية لكلٍّ من الملك عبد العزيز آل سعود، الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، ورجل الدولة المصري مصطفى النحاس، ورجل الدولة السوري خالد العظم. فهؤلاء يعتبرون من أهم رجالات الدولة في العالم العربي في القرن العشرين. فقد قام كل منهم بدوره في تأسيس دولته وفق شروطها الموضوعية، بحيث اعتمد الملك عبد العزيز آل سعود في مهمة تأسيس الدولة السعودية الحديثة على القوة، بينما اعتمد الشيخ

١ إن سياسة ستالين في قمع شعبه قبل الحرب العالمية الثانية أدت إلى خسارة الاتحاد السوفييتي عشرين مليون فرد قتلوا في الحرب العالمية الثانية، عدد كبير منهم دون مبرر.

٢ لقد تسبب ماوتسي تونغ بوفاة خمسين مليون فرد في الصين في سبيل تجربة أقامها في الريف الصيني لإلغاء الأسرة وكان ذلك بين عامي ١٩٥٨ و١٩٦٢.

زايد بن سلطان آل نهيان على السلم في مسيرة بنائه للإمارات الحديثة ونهضتها و لم يلجأ أبداً إلى العنف. أما مصطفى النحاس فقد كان رئيس وزراء وقاد مصر بعد ثورة سعد زغلول وأسس لبناء مصر الحديثة، فسعد زغلول وجمال عبد الناصر كانا زعيمين شعبيين و لم يكونا رجلي دولة على عكس مصطفى النحاس وأنور السادات. أما خالد العظم[1] فقد كان رجل دولة بسوريا قبل الوحدة وبعدها، وهو الذي ساهم في وضع سوريا على طريق الحداثة والديمقراطية، وهو أول سياسي اكتشف أن الجيش السوري مارس السياسة على حساب وظائفه الوطنية، وكان متعالياً على المواطن في ممارساته، ويسعى فقط إلى الحصول على الامتيازات إلى أن أصبح فيما بعد لا يبالي بقيم المواطنة ومعايير الدولة الحديثة بما فيها الحرية، وصولاً إلى استباحة قتل المواطنين وتهديم الممتلكات، بل وتفوقت وحشيته على وحشية أي جيش محتل، وأنا شهيد على هذه الأحداث من عام ١٩٦٢ إلى يومنا هذا أي عام ٢٠١٣.

إن شعار "إنشاء دولة من أجل تطبيق الشريعة"، مهما كان نوعها، وبالأخص الشريعة الإسلامية كما تطرحه الآن الحركات الإسلامية، شعار خالٍ من كل معنى موضوعي، ولا يمكن أن يقدم أي برنامج نهضوي مساير للتطور التاريخي للدول وتطور المستوى المعرفي للإنسانية وآلية إنشاء الدول وسياستها وتنظيم علاقاتها فيما بينها في حالات السلم والحرب. فلا يمكننا في الوقت الراهن، بأيّ حال من الأحوال، تطبيق الشريعة الموجودة في كتب الفقه لأنها متجاوزة زماناً ومكاناً، ومن يظن أن الفقه قادر على بناء دولة حديثة معاصرة واهم لأن هذه الشريعة لا يمكن أن تُعدّ في الوقت الحالي بأكثر من مراجع تاريخية للدراسة والتحليل فقط. وهذا ما سنبحثه ونتطرق إليه بالتفصيل في موضوع دراستنا القادمة القصص المحمدي التي سنبيّن فيها أن النبي (ص) قد أقام

١ خالد العظم من مواليد ١٩٠٣، كان الرئيس الحادي عشر بصفة مؤقتة للدولة السورية (بين ٤ نيسان/ أبريل و١٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٤١) وأحد أبرز الزعماء السياسيين خلال فترة الجمهورية الأولى من تاريخ سوريا. رأس الحكومة ست مرات، وتولى الكرسي الوزاري أكثر من عشرين مرة بين سنتي (١٩٣٠-١٩٦٢). توفي عام ١٩٦٥ ببيروت بعد أن أقام فيها فترة بعد خروجه من سوريا واستملاك حزب البعث لكل ممتلكاته. وكان قد اقترح عام ١٩٦٢ حل الجيش ونشر قوات طوارئ الأمم المتحدة على الحدود في الجولان على أن يقبضوا رواتبهم من الخزينة السورية ريثما تعاد هيكلة الجيش السوري من جديد، وقد قامت الدنيا عليه و لم تقعد. لكن بعد أن فقدنا الجولان وتم وضع قوات طوارئ دولية، تفرغ الجيش لنهب الوطن والمواطن.

دولته في حدود شبه الجزيرة العربية من مقام النبوة، وأن اجتهاداته التي مارسها لإقامتها ظرفية مرحلية، ولا يمكن أن تكون شريعة إلهية تطبق لما بعده من الأزمان والأمكنة، لأن اجتهاداته جاءت لتنظيم مجتمعه بتقييد الحلال وإطلاقه فقط. وبالتالي سنرى في كتابنا القادم **القصص المحمدي** كيف بيّن التنزيل الحكيم السيرة النبوية وأهم المحطات التي تم ذكرها فيه في مهمة إنشاء دولته الفتية (ص) في زمن قياسي، وأي الآليات التي استعملها لتوحيد قبائل مشتتة بشبه الجزيرة العربية تحت راية دولة وطنية موحدة ذات هدف واحد، ووثيقة واحدة هي وثيقة المدينة المنورة التي يرى الكثير أنها صالحة للاستعمال في كل زمان ومكان، فهل هي كذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في كتابنا التالي.

والحمد لله رب العالمين

دمشق في ١٥ آذار/مارس ٢٠١٣

الدين	الدولة (السلطة)
١ – يتدخل في حياة الإنسان الشخصية بملء إرادته	١ – لا تتدخل في حياة الإنسان الشخصية
٢ – لا يقيد الحلال وإنما تركه للناس	٢ – تُنظم الحلال بتقييده وإطلاقه
٣ – لا يملك أداة الإكراه	٣ – تملك أداة الإكراه
٤ – يعتمد على سلطة الضمير فقط (القبول الطوعي البحت) لأنه يحرّم ويأمر وينهى ولا يمنع	٤ – تعتمد على سلطة الإكراه لأنها تأمر وتنهى وتمنع ولا تحرّم
٥ – يُوجه الناس طوعاً إلى السعادة في الدارين، الدنيا والآخرة	٥ – تحافظ على سعادة وكرامة وأمن وحريات الناس في الدنيا فقط

الملاحق



الملحق رقم (١)

ميثاق العالمية في الإسلام

تمهيد

يقوم ميثاق العالمية على ثقة متبادلة بين الله تعالى والإنسان، حيث يعلن الله عز وجل هذه الثقة صريحة على ملائكته سلفاً وقبل أن يعلم الإنسان في قوله لهم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠). فخلافة الإنسان لله في الأرض تم التعبير عنها مادياً في نفخة الروح (المعرفة والتشريع) وحرية الاختيار (الأمانة): ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). فالخلافة والأمانة هما التعبير الموضوعي المباشر عن ثقة الله بالإنسان. وتم هذا قبل أن يُطالَبَ الإنسان بأي شيء، وبهما تمّ تكريم الإنسان على كثير من المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)، ويبقى على الإنسان من طرفه أن يثق بالله ثقة تنبع من إرادة واعية تختار بكامل حريتها هذه الثقة وتؤمن به وتطيع أوامره ونواهيه.

من هنا فإننا نعلن أن الإسلام الذي بدأ بنوح وخُتِم بمحمد (ص) ميثاق بين الله

والناس (العالمية)، بحيث يتجسد هذا الميثاق من خلال تعهد الإنسان بالالتزام بالمرجعية الأخلاقية (الحاكمية الإلهية) التي يلتزم بها كل المسلمين بما فيهم نحن المؤمنون بالملة المحمدية، انقياداً بكل طواعية ودون إكراه، وهذا يقودنا إلى الكلام عن الحرية وعن المعرفة وعن التشريع والتي لا يحق لأحد كائناً من كان مصادرتها أو ادّعاء احتكارها أو الوصاية عليها لأنها ملك جميع الناس كالحياة تماماً وبدونها يتحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع بهيمي.

إن الأمور التي تميّز المجتمع الإنساني هي: العلم والتشريع والأخلاق والحرية، هذه الأمور كلها تجتمع في ثنائية (الأمانة والخلافة) وكلها عبارة عن هبات من الله تعالى للإنسان. وبما أن الناس تطلب الأشياء حسب معرفتها لها فإن هذه الأمور خاضعة للتراكم والتطور دائماً. لكن هذه العلاقة الميثاقية بين الله والناس ظلت غائمة، غامضة في كتب التراث وفقهائه، وكأنما ثمة اتفاق غير معلن بين الفقهاء جميعاً على تجنب الغوص فيها والكلام عنها، وخصوصاً موضوع الحرية الذي كان وما زال حقلاً مجهولاً تماماً من قبل المنظومة التراثية التي اكتفت بالحديث عنه في المعنى الوحيد الذي يحفظ لهم سلامتهم بالتطرق للحرية فقط في موضوع الرق أيام كان الرق نظاماً اجتماعيا شائعاً معمولاً به.

أما المعرفة فقد تمّ فيها فرض وصاية الفئة الخاصة على العامة وفرض منهج معرفي محدد لا يُقبَلُ غيره وهو المنهج الذي تم وضعه في القرون الثلاثة الأولى. في حين أن التشريع خضع لمستلزمات إيديولوجية صارمة كبّلته وجعلته متزمتاً وألغت موافقة ورأي الناس في التشريع المقدم والذي سيطبق عليهم حتى ولو كان اجتهاداً فقهياً، وكأن الناس في الفقه لا وجود لهم، وهم عبارة عن أحجار شطرنج أو مجموعة من الناس ذوي جهل مطبق. لكن هذا كله لا علاقة له بالمقصد الإلهي من الخلق لأن الله تعالى خلق الناس وجعلهم عباداً و لم يجعلهم عبيداً، وترك لهم حرية الاختيار بين الطاعة والمعصية، الإيمان والكفر مع تحمل نتائج اختياراتهم.

لقد تعهد الله سبحانه في التنزيل الحكيم كطرف أول في الميثاق بينه وبين الناس:

- أن يرحم الناس ويرزقهم: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الحجر: ٤٩). وقدّر أرزاق الناس وبقية المخلوقات الحية في الأرض قبل أن يوجد الإنسان: ﴿وَجَعَلَ

فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾ (فصلت: ١٠) والله يرزق عباده كلهم سواءً من مقام ربوبيته لهم.

- وأن يغفر لهم ويتوب عليهم: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣).

- وأن يجيب دعاءهم ويهديهم: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: ١٨٦).

- وأن يحق الحق وينصر المظلوم: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٥).

وطلب من الناس أن يتعهدوا:

- بأن يؤمنوا بالله إلهاً واحداً: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٨).

- وأن يؤمنوا باليوم الآخر... يوم الحساب: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢). ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١٢).

- وأن يعملوا صالحاً ينفعهم وينفع الخلق، وهذا العمل الصالح مفتوح البنود ومتطور ومتعدد إلى أن تقوم الساعة. تمّ ذكر خطوطه العريضة في الوصايا التي أوردها في تنزيله الحكيم، وهي الفرقان أو الصراط المستقيم (الفطرة = القانون الطبيعي) الذي جاء فيه. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

هذا الصراط المستقيم يمثل حاكمية الله التي تفرّد بها وحصرها في محرماته (١٤) ثم أغلقها ومنع من الاجتهاد فيها لأنها تدخل حصراً في مقام ألوهيته الذي لا يشاركه فيه أحد. ثم بيّن أن الالتزام بها يكون طوعياً وعن اختيار بكامل إرادة وحرية دون إكراه. فهذه الحاكمية تمثل المرجعية الأخلاقية للناس جميعاً، وهي الميثاق الذي يحمل صفة العالمية بحيث على الإنسان الالتزام به بغض النظر عن الملة التي ينتمي اليها والشريعة

التي يطبقها على عكس ما ذهب إليه الفقهاء من حصر للدين وجعله ظرفياً مرحلياً. لهذا كان لا بد من قراءة التنزيل الحكيم بعين معاصرة دقيقة عميقة لبيان المرجعية الأخلاقية العالمية التي تمثل الميثاق الرابط بين الله وعباده ربط عبادية تبنى على وعي بالاختيار بكل حرية ومسؤولية، لا ربط عبودية وقهر، لأنه لا ثواب ولا عقاب إلا في ظل الحرية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَاانفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وعلى هذا الأساس بيَّنَ الله عز وجل بنود هذا الميثاق العالمي في محكم تنزيله، لأن الثقة المتبادلة بينه سبحانه وبين عباده لا يجب أن تكون مبهمة بل تكون على أمور بينة تسمح للإنسان بالالتزام بها بكامل حريته، وهذا هو معنى العبادية المعاكس لمعنى العبودية التي تعني سلب الإنسان كامل حريته وجعله رهن إشارة سيده في كل شيء. لهذا نجد بنود هذا الميثاق جاءت على نحو واضح كي يترتب عليها الثواب والعقاب بعدل، وهي كالتالي:

١- التسبيح هو شكل الوجود، فكل الأشياء العاقلة وغير العاقلة في حركتها الدائمة المتغيرة تنزّه الله من أن يكون مثلها فينطبق عليه قانون التحوّل والتطوّر فيفسد ويهلك: ﴿كُلّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلّا وَجهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، (وَإِنْ مِن شَيءٍ إِلّا يُسَبّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَا تَفقَهُون تَسبيحَهُم﴾ (الإسراء: ٤٤).

٢- الخلق كلهم عيال الله، مؤمنهم وكافرهم، مسلمهم ومجرمهم، موحّدهم ومشركهم، مطيعهم وعاصيهم، خلقهم من تراب وجعلهم عباداً ولم يجعلهم عبيداً. يطيعونه بملء إرادتهم ويعصونه بحرية اختيارهم ولا يخرجون في الحالتين عن كونهم عباداً. وأن لكل إنسان الحق في أن يعتنق أي ملّة وأي دين يرغب فيه، وأن يغيّر دينه أو ملته، وأن يعلن ذلك دون خوف من قتل أو اضطهاد، وهو عبد الله في كل الحالات شريطة الالتزام بالجانب الإنساني الاجتماعي بالوصايا والعمل الصالح، كالامتناع عن قتل النفس وشهادة الزور والغش بالمواصفات والكذب، هذا الجانب الذي هو أكبر من التصويت وأكبر من الرأي والرأي الآخر: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيّنَ الرّشْدُ مِنْ الغَيّ...﴾ (البقرة: ٢٥٦). وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَاقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنتُ عَلَى بَيّنَةٍ مِنْ رَبّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

٢- الحياة هبة من الله تعالى للناس جميعاً فلا تؤخذ إلا بحقها، وحقها هو النفس بالنفس كحدّ أعلى لعقوبة القتل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)، أي أن الأساس في الدماء هو الحرام، والحلال هو الاستثناء، وهو ما حدده الله حصراً في آياته، أو فساد في الأرض (جرائم ضد الإنسانية).

٣- الحرية هي الشكل الوحيد الذي تتجسد فيه عبادية الإنسان لله تعالى، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وليس في إقامة الشعائر من صلاة وصوم كما يزعم البعض، بل تشمل العبادة كل نشاطات الإنسان وأفعاله وأعماله ضمن الاختيار الحر وضمن نشاطات وبنود الحياة الدنيا التي وصفها تعالى بقوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (الحديد: ٢٠). وتأمين حرية ممارسة بنود الحياة الدنيا هو من أهم أساسيات النظام السياسي والاقتصادي للمجتمع، لأن تقدم المجتمع وازدهاره يقوم على هذه البنود.

٤- الحرية هي كلمة الله التي سبقت لأهل الأرض جميعاً: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ (هود: ١١٠)، وفيها عبادية الإنسان لله تعالى، حيث أن العبودية من اختراع الإنسان، والله لم يطلب العبودية من أحد. فالناس عباد الله في الدنيا، وعبيده يوم الحساب فقط. ومن حق الإنسان أن يطيع ويعصي بكل طواعية واختيار وأن يتخذ القرارات (الأمانة)، لأنه لا ثواب ولا عقاب دون حرية تحقيقاً للعدل الإلهي الذي لا يظلم عنده أحداً. **والحرية تسبق العدالة في سلم القيم**، لهذا نجد العدل منتشراً في مجتمع الحرية، أما في مجتمع القمع والظلم فإن كلمة الله هي السفلى، بغضّ النظر عن الأسماء والشعارات التي يتسمى بها هذا المجتمع ويرفعها إسلامية أم علمانية أم قومية، وبغض النظر عن شكل الحكم فيه ملكياً أم جمهورياً أم غير ذلك.

٥- التطور والتغير سنة الله تعالى في الكون. فالمجتمعات الإنسانية مجتمعات متطورة وتشريعاتها متغيرة . فالدين الإسلامي خضع للتراكم في القيم والتطور في التشريع

واختلاف الشعائر، والثابت فيه هو وحدانية الله عز وجل.

٦- الدين الإسلامي، الذي يقوم على مُسَلَّمة الايمان بالله واليوم الآخر، عالمي شمولي، وهو الدين الوحيد الذي ارتضاه الله للناس وخضع للتطور التراكمي على خط سير التاريخ من نوح حتى محمد (ص)، وبالتالي ليس له علاقة بالجغرافيا ولا بسياسات الدول. وبما أن مفهوم الدولة في حدودها مفهوم جغرافي بحت، لذا فإن القومية والمصالح الاقتصادية المشتركة والثقافة المشتركة هي من أهم الأسس في تحديد رقعة الدولة الجغرافية (الوطن) ولا علاقة لها بالدين. لذا لا نرى أي تعارض بين الإسلام كدين شمولي إنساني عام جاء إلى الإنسانية جمعاء (يا أيها الناس) وبين القومية التي هي خطاب محلي خاص بقوم معينين (يا قوم) وبين أتباع ملة معينة (يا أيها الذين آمنوا). وقوله (يا أيها الناس) تشمل كل سكان الوطن بمختلف قومياتهم وثقافاتهم ومللهم.

٧- الحاكمية الإلهية هي المرجعية الأخلاقية للإنسانية جمعاء وتمثل القيم الإنسانية الفطرية الواردة في سورة الأنعام (١٥١، ١٥٢، ١٥٣). وميزتها أن الإنسان يقبل بها قبول تسليم لا يخضع لاستفتاء أو تصويت، ولا مكان فيها للرأي الآخر. فالايمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح لا يخضع للتصويت، ويأخذ به الإنسان بكامل حريته وإرادته. والتوحيد وبر الوالدين وعدم قتل النفس بغير حق واجتناب الفواحش والإحسان إلى اليتيم والتقيد بالمواصفات دون غش وحفظ العهود والوفاء بها، كل هذه قيم إنسانية لا تخضع للتصويت، لا في دولة دينية ولا في دولة علمانية، ولامحل فيها لأي معارض آخر لأنها مرجعية لجميع الناس على اختلاف مللهم وتوجهاتهم الدينية والفكرية والسياسية، وفيها يتجلى صدق قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥).

٨- القيم الإنسانية لها ميزة أساسية تؤكد أهمية كونها مرجعية أخلاقية عالمية فهي لا تحمل الصفة التشريعية لأنها أعلى من التشريع وأعلى من كل برلمانات العالم باعتبارها ميثاقاً إلهياً يحمل السمة العالمية والإنسانية المطلقة في كل زمان ومكان، وغير خاضع للتصويت بل لحرية الاختيار بجانبها العقائدي (الايمان بالله واليوم الآخر والتوحيد).

٩- التحريم من اختصاص الله تعالى حصراً لأنه شمولي وأبدي، والمحرمات الأساسية

لا تتجاوز في كتاب الله (١٤) محرماً تسعة منها في سورة الأنعام (الآيات ١٥١، ١٥٢، ١٥٣) مضافاً إليها محارم النكاح وربا الصدقات والأطعمة المحرمة. وهذا يعني أن الحرام عيني ولا يقاس عليه، والحلال مطلق، وهو الأصل في الأشياء، والحرام هو الإستثناء.

١٠- الشعائر من صلاة وصوم وزكاة وحج أمور شخصية لا علاقة لها ببنية أي دولة، وهي ليست من القيم الأخلاقية، فهي تدخل في إطار العلاقة الخاصة بين العبد وربه ولا تخضع للتصويت في البرلمان، وقد أكّد التنزيل الحكيم وجود المساجد جنباً إلى جنب مع كنائس النصارى وكنس اليهود ومعابد الصابئة (البوذية والبراهمة... إلخ) لأن كل الناس أحرار في ما يعتنقونه من معتقدات دينية، ولا محل للعنف والاغتيالات السياسية بسبب ذلك، خاصةً مع من يختلفون معه في المعتقد والرأي السياسي.

١١- الجهاد في سبيل الله هو الدفاع عن الحرية الإنسانية التي هي كلمة الله التي سبقت لكل أهل الأرض، وهو جهاد مقدس مختلف الأوجه ابتداءً من الكلمة وانتهاءً بالقتال، وهو نابع عن عقيدة فردية يعبّر من خلالها الإنسان عن التزامه بحريته وحرصه على الحفاظ عليها وعلى الدفاع عن حريات الآخرين في حال تعرضها للانتهاك والتعدي من قبل دعاة الطغيان والجبروت.

١٢- يتم تقديم المساعدات المادية (charity) للمحتاجين في كل بقاع العالم بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية وتوجهاتهم السياسية أو الفكرية أو الأيديولوجية أو قناعاتهم، لأن المساعدات التي تقدم لهم إنما هي من باب إنساني محض لا صلة له بالحسابات السياسية. ومثال ذلك المساعدات التي يتم تقديمها للدول المتضررة من الكوارث الطبيعية والحروب من قبل دول العالم والمنظمات العالمية غير الربحية كالصليب الأحمر الدولي والهلال الاحمر الدولي.

الملحق رقم (٢)

ميثاق المواطنة

تمهيد

المواطنة مبدأ له أبعاد اجتماعية وقانونية وسياسية يعتمد أساساً على رفع الخلافات والاختلافات الواقعة بين مكونات المجتمع والدولة في إطار التدافع الحضاري، ويعمل على تسيير هذا التدافع بواسطة الحوار مما يسمح بتحقيق أفضل تلاحم في المجتمع وتحفيز المواطن على التعلق بوطنه، والحرص على تطويره والدفاع عنه أمام أي تهديد قد يتعرض له للحفاظ على حريته واستقلاليته.

والمواطنة كمبدأ سياسي تعمل على ضبط عملية التدافع في المجتمع بضوابط من أهمها مصلحة الوطن ووحدته القائمة على احترام التنوع، بغرض الاستفادة من هذا التنوع في تمتين قاعدة الوحدة الوطنية بحيث يشعر كل أفراد المجتمع أن مستقبلهم مرهون بمدى نجاح هذه الوحدة التي لا تلغي بأي شكل من الأشكال خصوصياتهم. لكن مفهوم المواطنة لا يمكن له أن يكتمل إلا في ظل دولة ديمقراطية ليبرالية تضمن حق التكافؤ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي... في الحقوق والواجبات، والحرية الشخصية لكل فرد في خياراته، مع الالتزام بالحياد الايجابي تجاه قناعات ومعتقدات وأيدلوجيات مواطنيها، بعدم ممارسة أي إقصاء أو تهميش أو تمييز ضد أي مواطن بسبب

معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية أو توجهاته الفكرية أو السياسية أو الدينية، وبذلك تصبح مؤسسة حاضنة لكل المواطنين وتمثل مجموع إراداتهم.

فالمواطنة التي تقوم على أساس الإنسان الفرد الحر هي عصب الديمقراطية باعتبارها حقاً وواجباً في آن واحد، تتعايش عبرها الخصوصيات الحضارية والثقافية والسياسية والدينية... ويتقوّى الشعور بالمواطنة داخل المجتمع الديمقراطي الذي تترسّخ فيه قيم العدالة والحرية والمساواة التي لا يمكن لها أن تتحقق في ظل الاستبداد الذي يلغي حقوق المواطنة ولا يعترف غالباً إلا بالواجبات، حيث تتحوّل معه المواطنة إلى نوع من العبودية. فقد تم طرح العلمانية من قبل اليسار العربي، ولكنه حوّل الشعوب إلى قطعان بدلاً من أن يجعل منهم مواطنين كاملي الحقوق والحريات.

إن الشعور بالمواطنة هو مؤشر على تمتّع الإنسان بحقوقه وخياراته الاقتصادية والاجتماعية والمدنية والثقافية والسياسية، وهذا ما يبيّن أهميته في تفسير عدد كبير من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية في أي مجتمع على رأسها ظاهرة استقراره أو اضطرابه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً... وقد خضع هذا الشعور للتطور التاريخي ومر عبر مخاضات عسيرة تم فيها خلطه حيناً بالولاء الديني المؤدلج وأحياناً أخرى بولاءات متعددة كالولاء المذهبي أو القومي... وتمّ خلال عملية الخلط هذه ممارسة الإقصاء والتمييز داخل المجتمع الواحد باسم المواطنة، وخاصةً في الأنظمة التي تسمى ثورية أو انقلابية، التي لم تكن في الأصل إلا ولاءات متحيزة لم تكن تراعي المفهوم الحقيقي للمواطنة مما ولد اضطرابات وفوضى في العديد في المجتمعات التي تسمي نفسها ديمقراطية لكنها أبعد ما تكون عنها. وعلى هذا الأساس فإن ضمان استقرار المجتمع المدني ورقيّه في شتى المجالات يتأتى نتيجة تبني المفهوم المعاصر للمواطنة الذي يحرص على إلغاء كل الفروقات بين أفراد المجتمع ويفتح باب تكافؤ الفرص أمامهم على مصراعيه مما يسهم بقوة في تنمية شعور المواطنة بداخلهم، ومن ثم تكاتف قواهم جميعاً في سبيل خدمة الوطن والدفاع عنه.

وبهذا المعنى يكون مجتمع المواطنة مجتمعاً متقدماً على المجتمع الأهلي، أما في الدول العربية فما زال المجتمع المدني في بداياته. وقد دلت الأحداث، وخاصةً في مصر وتونس وليبيا بعد انهيار أنظمتها السياسية الطاغية، أن هذا المجتمع قد بدأ جدياً في التشكل

باندماج الاتجاهات السياسية والعلمانية فيما بينها وتنافسها في اللعبة السياسية دون عنف. وإذا استمر الأمر على هذا النحو الإيجابي فستصبح الحركات الإسلامية جزءاً من هذا المجتمع المدني، وتصبح غير خطرة شأنها شأن الأحزاب المسيحية الديموقراطية في أوربا. وهذا ليس غريباً لأن الإسلام هو ثقافة المنطقة العربية بأسرها. في حين نجد أن في دول الخليج العربي ما زال المجتمع الأهلي هو المسيطر، والنظم السياسية منسجمة تماماً مع المجتمع الأهلي ومع بعضها.

ونحن نرى أن المجتمع المدني في الدول العربية يمكن له أن يحقق ذلك عند احترامه بنودَ ميثاق المواطنة الذي استنتجناه من خلال قراءتنا المعاصرة للمرجعية الإسلامية. على أمل أن تعمل به بعض المجتمعات العربية، خاصةً التي حققت الربيع العربي وتسعى لبناء دولة مواطنة، والتي نجد فيها المجتمع المدني في بداية تشكيله. فهذا الميثاق سيكون مفيداً لها في تحقيق ما تصبو إليه. وهو على النحو التالي:

١- الحرام شمولي وأبدي وهو من حق الله تعالى وحده حصراً و لم يعطه لأحد من البشر سواء كانوا رسلاً أم صحابة أم فقهاء أم برلمانات، وهو مصطلح له علاقة بالدين فقط. والتشريعات متغيرة ومتطورة لا تحمل صفة الشمولية والأبدية (ولو كانت من قِبَل الأنبياء).

٢- تُبنى الدولة على عقد اجتماعي بين المواطنين والسلطة (القانون الأساسي)، وعلى كل طرف احترام بنود وشروط هذا العقد وتطبيقها من أجل الصالح العام. وإذا أخلّت سلطة الدولة بشروطه يصبح من حق الشعب حجب ثقته عنها.

٣- الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحكم هي الانتخابات وقبول مبدأ تداول السلطة، ويبقى الشعب هو صاحب الحق الوحيد في منح الثقة للمنتخبين وسحبها منهم في حال إخلالهم بأحد أو بعض أو كل بنود العقد الاجتماعي المبرم بين الطرفين.

٤- المواطنون جميعاً متساوون في الحقوق والواجبات. فلا يسمح بأي تمييز على أساس الدين أو القومية أو العرق. وبالتالي احترام اختلاف الثقافات والملل الدينية في المجتمع لأنها سنة من سنن الله تعالى في خلقه، وحرية الاختيار هي الأساس في خلق الإنسان، وبالتالي يجب عدم فرض ثقافة ما أو ملة دينية ما على أي فرد من أفراد المجتمع بضمان حرية المعتقد والاختيار لكل فرد. كذلك فإن احترام اختلاف القوميات

والعروق يعتبر من قوانين وسنن الله في خلقه.

إن مفهوم المواطنة الذي يُبنى على مبدأ التكافؤ في المجتمع في الحقوق والواجبات وإلغاء كل أشكال العنصرية يتعارض كليةً مع مفهوم "أهل الذمة" لأن هذا الأخير مفهوم تاريخي مرتبط بالأقليات في الدولة الدينية، وبالتالي يجب إلغاؤه تماماً من أبجديات الممارسة السياسية في الدولة، واعتباره مصطلحاً متجاوزاً تاريخياً وغير قابل للتطبيق لما فيه من إخلال بحقوق المواطنين في دولة المواطنة وهضم لحقوقهم السياسية.

٥- المرأة صنو الرجل في الخلق والمسؤولية والعمل والتوفير والكسب والقوامة والإرث، فالله سبحانه سوّى بين الذكور والإناث.

٦- العدل والحرية قيمتان مطلقتان يمارسهما الإنسان في مجتمعه بشكل نسبي، والديمقراطية هي أفضل شكل اجتماعي وسياسي توصل إليه الإنسان حتى الآن لممارسة الشورى كقيمة إنسانية مطلقة وردت في التنزيل الحكيم، وهي ملك للإنسانية جمعاء، وليست حكراً على أي مجتمع، والأخذ بها لا يعيب أحداً وفيها تظهر الثقافة الحقيقية للناس ودرجة الوعي التاريخي للحرية.

٧- بما أن المعرفة والتشريع هما نتاج نفخة الروح في الإنسان، فإن حق الإنسان في اكتساب المعرفة (التعليم)، وحقه في انتخاب ممثلين عنه للتشريع (البرلمانات) هما من الحقوق المقدسة التي لا تُمس كالحرية والحياة.

٨- فصل السلطات مبدأ أساسي في الدولة غير قابل للنقاش، بحيث يتوجب على كل سلطة أداء المهام الموكلة إليها دون التعدي على مهام السلطات الأخرى، بحيث لا يحق للسلطتين التنفيذية والقضائية ممارسة مهمة التشريع الموكلة للسلطة التشريعية (أولي الأمر) ولا يحق لها إصدار أي مرسوم تشريعي.

٩- التعددية الحزبية في المجتمع المدني ضرورة أساسية تضمن الرقابة على السلطة والدولة، وحرية تشكيل الأحزاب والنقابات والجمعيات والنوادي والمنتديات، وحرية إصدار الصحف والمجلات والنشرات حق أساسي لكل مواطن، على أن يعلن كلٌ منها علناً عن برنامج عمله وغاياته بالتفصيل. لا ديمقراطية دون معارضة، ولا ديمقراطية دون تعددية حزبية، ولا ديمقراطية دون حرية للرأي والرأي الآخر. وهذا يوضح أهمية المعارضة كأساس من أسس المجتمع المدني.

١٠- المعارضة - التي هي جزء لا يتجزأ من الديمقراطية - هي البنية الأساسية في العمل السياسي وهي أفضل آلية نسبية توصل إليها الإنسان بخبرته لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المستوى السياسي، باعتبار أن هذا الأمر والنهي هو من مهام المعارضة حصراً، ولا يمكن لها أن تمارسه وتحققه إلا بوجود الأمور التالية:

- التعددية الحزبية.
- حرية الرأي والرأي الآخر.
- حرية التعبير عن الرأي بالوسائل السلمية المتاحة.

فإذا استلم الحكم فرد أو حزب أو ائتلاف وتحققت الأكثرية في السلطة فلا يجوز أن يعني هذا إلغاء المعارضة وقمعها ولو كانت أقلية.

١١- تعتبر الدولة أكبر مؤسسة في المجتمع قابلة للفساد والرشوة والمحسوبية، لما تملكه من سلطة ومال وقوة، وهي بذلك المحتاج الأول إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (سلطة المجتمع). وعلى هذا الأساس فإن أحزاب المعارضة، أولاً، ثم كل منظمات المجتمع لها الحق في ممارسة هذه المهمة بدون استعمال أدوات الإكراه.

١٢- على سلطة الدولة الالتزام بالمرجعية الأخلاقية (ميثاق العالمية) في مهمة تسييرها للمجتمع، وعدم التدخل في حياة وخيارات الأفراد الشخصية بالإكراه.بما في ذلك حياتهم الدينية والثقافية وتوجهاتهم الفكرية والسياسية. وعليه يجب ألا يكون ثمة أي بند في الدستور يشير إلى أنّ "الإسلام دين الدولة" بل يجب أن يذكر فيه أن "القيم الإسلامية هي المرجعية الأخلاقية (ميثاق العالمية) للدولة" وتعتبر فوق الدستور.

١٣- إن بند تطبيق ما يسمى الشريعة الإسلامية، وخاصةً في الأحوال الشخصية، يبقى خيار كل فرد على حدة، وخاصةً في ما يتعلق بالزواج والإرث. والدولة لا تفرض أي قانون مهما كان نوعه على خيارات الفرد.

١٤- حماية كرامة الإنسان واجب على سلطة الدولة بحيث يتوجب منح كل المواطنين حقوقهم كاملة، والسهر على انتشار قيم العدل والمساواة في المجتمع، حتى لا تتحول العلاقة بين السلطة والشعب إلى علاقة راعي وقطيع يساق دون كرامة ودون حرية، وذلك بالالتزام بمبدأ المواطنة القائم على مبدأ الإنسان الفرد الحر.

١٥- المرجعية العرفية والمعرفية والجمالية مرجعيات متطورة، خاضعة للتغيرات

الزمانية والمكانية (الجغرافية)، بحسب تطور الشعوب والأقوام والجماعات الإنسانية. وهي التي تحدد خصائص الديمقراطية المحلية ضمن بقعة جغرافية محددة في برهة زمنية تاريخية معينة.

١٦- لا يحق لأحد، فرداً كان أم حزباً أم مؤسسة أم جماعة، أن يدعي لنفسه القيومية والوصاية الفكرية والسياسية على الناس، وأن يوزع الألقاب والتهم على الآخرين دون بيّنة.

١٧- لا يحق لأي هيئة تملك الأكثرية في المجالس المنتخبة أن تصوت لإلغاء أي حق من حقوق الأقليات السياسية والدينية والعرقية والحريات الشخصية، لأن هذه حقوق غير قابلة للتصويت، لأنها ستقع في خانة ديكتاتورية الأكثرية، وهذا ما يخالف جوهر النظام الديموقراطي.

١٨- لكل الناس الحق في محاكمة عادلة، كما أنه لا أحد فوق المساءلة في الدولة فرداً كان أم حزباً أم مؤسسة. وفي حال وجود أحد فوق المساءلة فهذا تعدٍّ على مبادئ الديمقرطية الشفافة التي تُبنى على طاعة القانون وليس الممثلين الشخصيين له، وفي حال تماديهم في ممارسة مهامهم فيحق للشعب سحب الثقة منهم لأن الطاعة المطلقة لا تكون إلا لله صاحب الحاكمية الإلهية التي لا إكراه فيها. أما محاولات التطبيقات والاجتهادات التشريعية الإنسانية لضبط المجتمع فكلها نشاطات مرحلية ظرفية بحتة تخضع للنقاش والمساءلة ويحق قبولها كما يحق رفضها أو تعديلها أو إلغاؤها.

١٩- الشريعة الإسلامية الواردة في الرسالة المحمدية شريعة حدودية (نظرية الحدود) لا حدية، بحيث أن قطع يد السارق، أي كف يده عن المجتمع بالسجن وانتهاءً بالسجن المؤبد كحد أعلى (وليس كما يطرحه الفقه بأن قطع اليد أي البتر). وعقوبة القتل للقاتل هي الحد الأقصى لعقوبة القاتل. ومن هنا نرى أن معظم التشريعات الإنسانية في المجتمعات المدنية الصادرة عن البرلمانات هي ضمن حدود الله، وفي هذا المفهوم هي تحتمل الاختلاف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر وكلها صحيحة مقبولة لأنها ضمن حدود الله، وهذه هي الحنيفية.

٢٠- الناس أحرار في التعبير عن آرائهم بجميع الوسائل المتاحة السلمية، وفي حال مصادرة هذه الحرية أو قمعها تصبح كلمة الله هي السفلى، ويصبح الجهاد ضرورياً

لاستعادة هذه الحرية ولضمان العدالة النسبية في المجتمع. وهو الجهاد في سبيل الله ولا يعني القتال واستعمال العنف حصراً، وإنما يأتي القتال واستعمال العنف كأقصى مرحلة من مراحله وآخرها عند انعدام أي وسيلة أخرى. وجهاد الكلمة وقول الحق هما أكثر أنواع الجهاد فعاليةً في الوقت الحاضر، وهذه القناعة هي العقيدة القتالية الفردية التي لا يجب أن تكون خاضعة لأي تسييس أو سلطة بل تدخل في إطار القناعة الشخصية للفرد حصراً.

٢١- الإبداع المادي والفكري مصان في المجتمع المدني.

٢٢- العمل والجد والكسب والتوفير أمور مصانة لكل فرد في المجتمع لأن الأعمال والأرزاق غير مكتوبة سلفاً على أحد. فالأعمال مخلوقة موضوعياً، والإنسان له حرية المناورة والاختيار. والأرزاق مخلوقة موضوعياً وتدخل في العمل الإنساني والإرادة الإنسانية الواعية بطلبها.

٢٣- المقاومة في سبيل الدفاع عن الوطن (الديار) سواء ضد المحتل الخارجي أو الداخلي واجب على كل أفراد المجتمع، ويمثل العقيدة الجماعية للمواطنين وأهم التزامات المواطنة.

٢٤-بما أن المسلمين هم كل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً والتزم بالصراط المستقيم، فإن مفهوم الجزية هو مفهوم سياسي بحت، ولا تؤخذ الجزية من غير المسلمين المؤمنين في أي بلد يكون فيه المسلمون المؤمنون هم الأغلبية، وإنما الضرائب هي القاسم المشترك لجميع أفراد المجتمع. لذا فإن بيت المال هو بيت مال المسلمين، وليس بيت مال المؤمنين. والمؤمنون هم جزء من المسلمين وليسوا كل المسلمين. وبالتالي فإن مفهوم الجزية هو مفهوم سياسي إجرائي تاريخي انتهى زمانه.

إني أقدم هذا الميثاق كنموذج لبناء مجتمع مدني، الوصول إليه يحتاج إلى السير في طريق يتطلب زمناً قد يكون طويل نسبياً، بالنظر لما عانته بعض الشعوب العربية من الطغيان لسنين طويلة. وما زالت بعض هذه الشعوب في مرحلة المجتمع الأهلي، وبعضها الآخر في بداية الطريق إلى المجتمع المدني.

المراجع

١- إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الآميرية، القاهرة، ١٩٨٣.

٢- أحمد سليمان معروف، **قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٨.

٣- أحمد معيطة، **الإسلام الخوارجي: قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة**، دار حوار، سوريا، ٢٠٠٠.

٤- أسامة سراس (مترجم)، **شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم**، مجموعة من المؤلفين، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٣.

٥- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥.

٦- أمين معلوف، **الحروب الصليبية كما رآها العرب**.

٧- بالمر، **تاريخ العالم الحديث**، ترجمة الدكتور حسن علي ذنون، مكتبة دار المتنبي، بغداد، ١٩٦٤.

٨- بالمر، **الثورة الفرنسية وامتدادها**، ترجمة هنبريت عبودي، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

٩- بسطامي محمد سعيد، مقال "نظريات الحاكمية في الفكر الإسلامي"، منشور في الموقع الإلكتروني "السودان الإسلامي" بتاريخ ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦.

١٠- البلاذري، **أنساب الأشراف**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٠.

١١- توشار جان، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨١.

١٢- ابن تيمية وابن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد**، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩.

١٣- ابن تيمية وابن عبد الوهاب، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٨.

١٤- ابن تيمية وابن عبد الوهاب، **مجموع الفتاوى** (مجلد٢١)، مجمع الملك فهد، السعودية، ١٩٩٥.

١٥- ج. بوطيرو، ك. هيرنشميت، ج. ب. فرنان، **الشرق القديم ونحن: الكتابة، العقل، الآلهة**، ترجمة: حميد جسوس وعز الدين الخطابي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ٢٠٠٧.

١٦- جام إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة: الدكاترة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ٢٠٠٨.

١٧- جان لوك، **الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٩.

١٨- جمال البنا، **الإسلام دين ودولة**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٩- جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت. ٢٠٠٨.

٢٠- جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١.

٢١- جورج مينوا، **الكنيسة والعلم**، دار الأهالي، دمشق، ٢٠٠٥.

٢٢- ابن عبد البر، **الاستيعاب**، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ.

٢٣- ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥.

٢٤- ابن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، دار ابن خلدون، بيروت.

٢٥- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٢٦- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.

٢٧- حسن البنا، **في مجموعة رسائل البنا**، بيروت، ١٩٨١.

٢٨- حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، مكتبة مدبولي، مصر، ١٩٨١.

٢٩– حسين صديق، **الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية**، اتحاد الكتاب العرب، الطبعة الإلكترونية.

٣٠– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨.

٣١– حلمي النمنم، **سيد قطب وثورة يوليو**، ميرت للنشر والمعلومات، القاهرة، ١٩٩٩.

٣٢– أبوحنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**، دار المسيرة، ، بيروت.

٣٣– خالد يونس خالد، "الدولة المدنية الديمقراطية الدستورية"، مقال منشور في موقع "الحوار المتمدن" بتاريخ ٢/٩/٢٠٠٥.

٣٤– ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في معرفة أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨.

٣٥– د. عمران محمود سعيد ود. سليم أحمد أمين القوزي محمد علي، **النظم السياسية عبر العصور**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

٣٦– زكريا بن خليفة المحرمي، **الصراع الأبدي: قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها**، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان.

٣٧– الزمخشري، **أساس البلاغة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

٣٨– سيد عبد العزيز السيلي، **العقيدة السلفية بين الإمام أحمد بن حنبل والإمام ابن تيمية**، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٣.

٣٩– ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.

٤٠– سيد قطب، **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٥.

٤١– سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٨.

٤٢– سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٠.

٤٣– الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥.

٤٤– الصلابي، **الدولة الأموية: عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار**، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٨.

٤٥– الطبري، **تاريخ الطبري**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.

٤٦- عثمان حسين عثمان محمد، **النظم السياسية والقانون الدستوري**، الدار الجامعية الاسكندرية، ١٩٩٦.

٤٧- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٠٢.

٤٨- عبدالغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧.

٤٩- عبدالغني عماد، مقال إلكتروني بعنوان "السلفية الجهادية... أو الفرقة الناجية" عن المجلة الإلكترونية "الدفاع الوطني" المنشورة بالموقع الرسمي للجيش اللبناني.

٥٠- عمر معن خليل، **علم اجتماع التنظيم**، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٨.

٥٢- أبو القاسم حاج حمد، **الحاكمية**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠.

٥٣- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

٥٤- القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٢.

٥٥- كارين آمسترنغ، **النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، دار الكلمة، دمشق، ٢٠٠٥.

٥٦- ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار عالم الكتب، السعودية، ٢٠٠٣.

٥٧- كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧.

٥٨- د. كمال الغالي، **مبادئ القانون الدستوري**، جامعة حلب، سوريا، ١٩٩٨.

٥٩- ليلى محمد كامل، **النظم السياسية: الدولة والحكومة**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١.

٦٠- لينين، **مختارات: الدولة والثورة**، دار التقدم، موسكو، ١٩٦٨.

٦١- متولي عبد الحميد، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩.

٦٢- محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار الكتب، بيروت، ١٤٢٦هـ

٦٣- محمد رشيد رضا، **الخلافة**، دار الزهراء للإعلام العربي، مصر، ١٩٨٨.

٦٤- محمد أبو زهرة، **ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، بدون

تاريخ.

٦٥- محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ١٩٩٣.

٦٦- محمد قطب، **واقعنا المعاصر**، دار الشروق، مصر، ١٩٩٧.

٦٧- محمد عابد الجابري، مقال إلكتروني: "الحق الطبيعي والقانون الطبيعي".

٦٨- محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية للنشر والطبع والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠.

٦٩- محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥.

٧٠- محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، بدون تاريخ.

٧١- محمد بن عبد الوهاب، **ثلاث مسائل**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ.

٧٢- محمد بن عبد الوهاب، **القواعد الأربعة**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ.

٧٣- محمد بن عبد الوهاب، **كشف الشبهات**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ.

٧٤- محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان: الرسالة الثالثة: تفسير كلمة التوحيد**، نشر ضمن موسوعته، المركز الإسلامي بمصر، دون تاريخ.

٧٥- محمد بن عبد الوهاب، **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**، نشر ضمن موسوعة مؤلفاته، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ.

٧٦- محمد بن عبد الوهاب، **نواقض الإسلام نشر ضمن موسوعة مؤلفاته**، المركز الإسلامي بمصر، بدون تاريخ.

٧٧- محمد لقمان الأعظمي، **دراسات في الحديث النبوي الشريف**، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢.

٧٨- محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

٧٩- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، وحدة بحث السلوك الإجرامي القسم الثالث من ندوة "الحركات الاجتماعية المتطرفة"، القاهرة، ١٩٨٠.

٨٠- المسعودي، **مروج الذهب**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٣.

٨١- مصطفى حلمي، **السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية**، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩١.

٨٢- موسى سلامة، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤.

٨٣- الناصري، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٤٥.

٨٤- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

٨٥- نصر بن مزاحم، **وقع صفين**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠.

٨٦- النووي، **التبيان في آداب حملة القرآن للنووي: الباب الثالث في إكرام أهل القرآن والنهي عن أذاهم**، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٢.

٨٧- هورست كلينكل،**حمورابي البابلي وعصره**، ترجمة: محمد وحيد خياطة، دار المنارة للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، ١٩٩٠.

٨٨- هيفرو محمد علي ديركي، مقال بعنوان "العنف ضد المتصوفة في التاريخ العربي"، مجلة فكر، العدد ١١٣.

٨٩- د. أبو اليزيد علي المتيت، **النظم السياسية والحركات العامة**، مؤسسة "شباب الجامعة"، الإسكندرية، ١٩٨٢.

٩٠- أبو يوسف، **الخراج**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩.

الموسوعات

١- **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، ١٩٩٩.

٢- الموسوعة البريطانية، ٢٨ نيسان ٢٠١١.
٣- الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية

1- J. S. M. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden, 1949.
2- S. Khuda Bukhsh, *Essays Indian and Islamic*, London, 1912.
3- Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought*, Lahore, 1954.
4- Vincent Laupiez, *Les Quatre Dimensions de l'inceste : compréhension factuelle, psychique, systémique et éthique*, Harmattan, France, 2000.
5- Sabine. George H, *A History of Political Theory*, revised edition, holt Rinehart and Winston, Inc, Newyork, 1960.
6- Freud, *New Introductory Lectures*, Publisher: W.W. Norton and Company, The Standard Edition edition, 1990.
7- John Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, 2003.
8- Locke, *Essai sur l'entendement humain* (en particulier le chapitre 27. Voir John Locke, Identité et différence. L'invention de la conscience. Présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar. Seuil, Paris, 1998.
9- Stephen Tansey, *Politics The Basics*, Roultedge Ltd, London, First Published, 1995.
10- Neil Mcnaughton, *Success in Politics*, John Murray (Publishers) Ltd, Second Edition 2000.
11- J. J. Rousseau, *The Social Contract*, Eng Tran, by: Maurice Cranston, Penguin Book, New York, USA.
12- Élise Marienstras, Naomi Wulf, *Révoltes et révolutions en Amérique*,126, Atlande editions, 2005.
13- Castoriadis, *Domaine de l'Homme: La "polis" grecque et la création de la démocratie,* Seuil, Paris, 1999.
14- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XI, 1748.

فهرس الأعلام

أ

آدم ٢١٨، ٢٥١، ٢٦٢، ٢٦٣
آل الأسد ٣١٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٣٧، ٤٣٨
آل سعود ٧١
آل سعود، عبد العزيز (الملك) ٤٣٨
آل سعود، محمد بن سعود (الأمير) ٧٤
آل فرعون ٨٣، ٣١٤
آل نهيان، زايد بن سلطان (الشيخ) ٤٣٨، ٤٣٩
إبراهيم (النبي) ١٦، ١٧، ٩٨، ١٣٤، ١٨٩، ٢٥٥، ٢٧٣، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٥
ابن ابي بكر، محمد ٢٩
ابن ابي داؤد ٦٦
ابن ابي سفيان، معاوية ٢٧، ٢٨، ٣٢–٣٤، ٣٦، ٣٨، ٢٩٣، ٣٠٤، ٣٨٧، ٤٠١
ابن أبي العاص، الحكم ٢٦
ابن الأثير ٣٥
ابن أدية، عروة ٣٤
ابن البيطار ٣٠٥
ابن تيمية ٢٥، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٤، ٤٠٣
ابن ثابت، سنان ٣٨٨
ابن جبير ٣٢٧
ابن الجوزي ٢٢
ابن حجر ١٧٧
ابن حزم، محمد ٢٢
ابن الحكم، مروان ٢٧
ابن حنبل، أحمد ٦٥–٦٨، ٧٤، ٣٠٢
ابن خلدون ٢٥، ٢٤٣
ابن داود، محمد ٣٢٩
ابن رباح، بلال ٣٧٤
ابن رشد ٣٠٤–٣٠٦
ابن سارية، العرباض ٣٧٤
ابن السكيت ١٤٢
ابن سينا ٣٠٥
ابن ضليع، محرز بن جريش ٣٥
ابن الطفيل، عامر ٢٢
ابن عابدين ٣٣٦
ابن العاص، سعيد بن سعيد ٣٨٧
ابن عامر، عبدالله ٢٨
ابن عباس، عبدالله ٣٣، ٣٤، ١٢٨، ٢٤٢
ابن عبد البر ٣٨٧
ابن عبد الوهاب، محمد ٦٥، ٧١–٧٣، ٧٥
ابن عربي ٢٩٦، ٣٠٢–٣٠٦، ٣٤٠
ابن عساكر (الإمام) ٣٢٩
ابن عقبة، الوليد ٢٦
ابن عمر، عبدالله ٢٩، ٢٤٢
ابن فارس ٦٥، ١٠٨، ١٤٢، ١٤٣، ١٧٨، ١٨٥، ٣٥٠، ٣٥٢
ابن قدامة ١٠٠
ابن قيس، ثابت ٣٧٧
ابن القيّم الجوزية ١٣٢، ٤٣٠
ابن كثير ٢٢، ٣٠٥
ابن مطيع، عبدالله ٢٤٢
ابن منبه، وهب ٣٢٩
ابن النفيس ٣٠٥
ابن الهيثم ٣٠٥
ابو بكر الصديق (الخليفة) ٣٠، ٤٠٠
أبو جعفر المنصور (الخليفة) ٣٨٨
أبو حنيفة (الإمام) ٣٢٩
أبو ذر الغفاري ٢٦، ٢٤٣
أبو سعيد الخدري ٢١، ٣٩٠
أبو لهب ١٠٣، ٢٩٣
أبو هريرة ٢٤٣، ٣٢٩، ٣٨٦
احمد (السلطان) ٨٧
ارسطو ٣٧١
الأشعري، أبو موسى ٣٣، ٣٥، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٢٩
الأشعث بن قيس ٣٢، ٣٣
أفلاطون ٣٧١
إقبال، محمد ٤٠، ٤٢
الأقرع بن حابس ٢١
الإكويني، توما ٢١٧، ٢٣٠، ٣٠٤
اليجيري، دانتي ٢١٧
إنجلز، فردريك ٣٣١
أوباما، باراك ٣٧٥
أوغسطين (القديس) ٢١٤، ٢١٥
الأوكامي، غيوم ٢٣٣

ب

البخاري ٢٣، ١٢٨، ٣٠٥
البدواني، مارسيل ٢٣٢
البسطامي، أبو يزيد ٣٤٠
البلوي، عبد الرحمن بن عديس ٢٨
بن علي، زين العابدين ٣١٦
بن لادن، أسامة ٧٧
البنا، حسن ٥٥، ٥٦، ٦٠، ٦٣
بومدين، هواري ٣١٦، ٣٤١، ٣٦١

ت

التميمي، ذو الخويصرة ٢٢
تونغ، ماو تسي ٤٣٨

ج

الجابري، محمد عابد ٢٣٠
جالوت ٨٣، ٨٤
جناح، محمد علي ٤٣
جيمس الثاني (الملك) ٢٢٣

ح

حاج حمد، أبو القاسم ٧٨–٨٤، ٨٧–٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٦
حذيفة ٢٤٢
حسين، صدام ٣١٦، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٣٧، ٤٣٨
حسين، طه ٥٧، ٤٠١
الحلاج ٣٤٠
حمورابي ١١١، ١١٢، ١١٦
حنفي، حسن ٤٥، ٤٧
حواء ٢٦٢

خ

خالد بن الوليد ٢٢، ٤١٩
خان، سيد أحمد ٣٩
خدابخش، صلاح الدين ٣٩

د

داود (النبي) ٨٤، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٥
دي بونال ٢١٤

ر

رضا، رشيد ٥٤–٥٦
روسو، جان جاك ٥٣، ٢٢٣–٢٢٧،

٢٧١، ٢٧٢، ٣٦٤

ز

الزبير ٣٠-٣٢
زغلول، سعد ٤٣٩
الزهراني، أبو الربيع ٣٢٩
زياد بن أبيه ٣٨٧
زيد الخيل ٢١
زين العابدين، محمد سرور بن نايف ٧٦

س

السادات، أنور ٧٦، ٤٣٩
سبينوزا ٢٣٣
ستالين، جوزيف ٣١٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٣٨
سعيد، أحمد (الشيخ) ٤١
سعيد، بسطامي محمد ٥٥
سليمان (النبي) ٨٤، ٨٦، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ٢٧٨
سيبويه ٣٠٧
السيوطي ٢٧

ش

شارماند (الزعيم) ٤٢
الشاطبي ١٣٢، ٤٣١
الشافعي (الإمام) ٦٦-٦٨، ١٠٠، ١٣٢، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٩، ٣٢٩، ٣٣٦
شعيب ١٣٤
الشهرستاني ٢٢، ٢٤

ص

صالح (النبي) ١٣٤
صالح، علي عبدالله ٣١٦
صخر بن حرب، أبو سفيان ٣٢

ط

طالوت (الملك) ٨٣، ٨٤
الطبري ٣٠٥، ٤٠١
الطحطاوي ٣٣٦
طلحة ٣٠، ٣١، ٣٢

ظ

الظواهري، أيمن ٧٧

ع

عائشة ٣١، ٤٠١
عارف، عبد السلام ٥٧
عبد الفتاح، إمام ٢٦
عبد الملك بن مروان ٣٨
عبد الناصر، جمال ٤٠، ٥٧، ٣٦١، ٤٣٩
العبدي، حكيم بن جبلة ٢٨
عثمان بن عفان (الخليفة) ٢٢، ٢٥-٣٠، ٣٢، ٣٣، ٤٠١
عزام، عبدالله ٧٧
العظم، خالد ٤٣٨، ٤٣٩
علقمة بن علاثة ٢١
علي، أمير ٣٩
علي بن أبي الطالب (الإمام) ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٢٩٢، ٤٠١
عمر بن الخطاب (الخليفة) ٣٠، ٢٠٥، ٣٨٧، ٤١٩، ٤٢١
عمر بن عبد العزيز ٣٨
عمرو بن العاص ٣٢
عيسى (المسيح) ٨٧، ٩٩، ١٠٣-١٠٧، ١١٦، ٣٣٢، ٣٩٦
عينية بن حصن ٢١

غ

غاندي (المهاتما) ٤٢
غروشيوس ٢٣٩
غريغوري (القديس) ٢١٣
غريغوري السابع (البابا) ٢١٦
الغزالي، أبو حامد ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٤-٣٠٦، ٣٤٠

ف

فاروق (الملك) ٥٨
فرعون ٢٥٤، ٢٦٩، ٣١٣، ٣١٦-٣٢٠، ٣٢٢-٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٦٨، ٤٣٨
فرويد، سيجموند ٢٥٩، ٢٦٠
فيبر، ماكس ٢٤٠، ٢٤١، ٢٨٢

ق

قارون ٣١٣، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٥-٣٢٧، ٣٣٠، ٣٤٣، ٣٤٤، ٤٣٨
القذافي، معمر ٢٩٢، ٣١٦، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٠٩، ٤١٠، ٤٣٧، ٤٣٨

القرضاوي، يوسف ٤٢٠
قطب، سيد ٤٠، ٥٣، ٥٦-٦٤، ٧٦
قطب، محمد ٥٥

ك

كفاية الله (الشيخ) ٤١

ل

لوط (النبي) ١٣٤، ١٤٨
لوك، جان ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣-٢٢٧، ٣٦٢
لويس، برنارد ٧٤
لويس الرابع عشر (الملك) ٢١٣، ٣٧١
لويس الخامس عشر (الملك) ٢١٣
لينين، فلاديمير أ. ٢٨٢، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٦

م

ماركس، كارل ٢٨٢
المأمون (الخليفة) ٦٦، ٦٧
مبارك، حسني ٣١٦
المتوكل (الخليفة) ٣٢٨
محمد علي باشا (الخديوي) ٧١
محمد (النبي) ١٦، ٢١، ٨٦، ١٠١، ١٠٧، ١٠٩، ١٣٧، ٢٠٦، ٣٣٠، ٣٤٧، ٣٧٠، ٤١١، ٤٢٣، ٤٤٥، ٤٥٠
مروّة، حسين ٣٢
المسعودي ٣٢
مسلم ٢٤٢، ٣٠٥
المعتصم (الخليفة) ٦٦، ٣٢٨
المعتضد (الخليفة) ٣٨٨
المودودي، أبو الأعلى ٤٠-٤٤، ٤٦-٤٨، ٥٠-٥٣، ٥٩، ٦٠
موسى (النبي) ١٦، ٨١-٨٣، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠١-١٠٤، ١٠٦، ١٠٩، ١١١، ١١٦، ١٢٣، ١٢٨، ١٣١، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٨، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦٩، ٢٩٢، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢١-٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٩٦
موسوليني، بنيتو ٣١٦
مونتسكيو ٣٧١
ميكافيللي، نيكولو ٢٧١
ميل، جان ستيوارت ٣٤٨

ن

الناجي، الخريت بن راشد ٣٥
الناصري، أحمد ٢٦٨
نجيب، محمد ٥٨

النحاس، مصطفى ٤٢٨، ٤٣٩
النخعي، مالك بن الحارث ٢٨
النعمان بن بشير ١٧٦
نهرو، جواهر لال ٤٢
نوح (النبي) ٩٨، ١٣٤، ١٤٨، ٣٣٢، ٤٤٥، ٤٥٠
النووي ٢٤٣
نيتشه ٢٨٢

ه

هارون ٢١٩، ٢٩٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٤٣٨
هامان ٣١٣، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٤٤، ٤٣٨
هتلر، أودولف ٣١٦، ٣٣١، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٣٧، ٤٣٨
هنري الرابع (الإمبراطور) ٢١٦
هوبز، توماس ٢١٨–٢٢٢، ٢٢٤–٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٧١، ٣٦٢
هود (النبي) ١٣٤، ٢٥٤

ي

ياقوت الحموي ٤٠٤
يزيد بن معاوية ٢٤٢

فهرس الأماكن

أ

الاتحاد السوفياتي ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٩، ٤٢٤، ٤٣٨
أذربيجان ٣٣
الأردن ٧١
إسبانيا ١٦٤
إسرائيل ٧٧، ٨١، ٩٠، ١٢١، ١٢٢، ٣٢٧
الإسكندرية ٦٩
أفغانستان ٧٥، ٧٧، ١٨٩، ٤٠٤
ألمانيا ١٧٤، ٣٣٠، ٣٦٨
الإمارات العربية المتحدة ٣٦١
أميركا، انظر: الولايات المتحدة الأميركية
إنكلترا ٢١٩، ٢٢٣
أوروبا ٢٧، ٥٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٥، ٢١١، ٢١٣، ٢١٩، ٢٣٢، ٢٨٤، ٣٠٤–٣٠٦، ٤٠٥
أوروبا الغربية ٢٠٦، ٣٣١
إيران ٣٢٧، ٤١٥، ٤٢٤، ٤٣٦، ٤٣٨

ب

باكستان ٤٢–٤٤، ٥٣، ٤٠٤
البحر الأحمر ٧٦
البحرين ٣٦١
بريطانيا ٣٩، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٥
البصرة ٢٨، ٣٢، ٣٨٧
بغداد ٦٥، ٦٨، ٣٨٨
بلاد الشام ٣٢٧
بيت المقدس ٣٠٦

ت

تونس ٣٠، ٣١٠، ٣٤٨، ٣٧٩

ج

الجزائر ٧٥، ٧٨، ٤٠٤، ٤٣٧
جزيرة العرب (شبه الجزيرة العربية) ٩٤، ٢٧٤، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٨٦، ٤١٢، ٤٤٠

ح

الحجاز ٦٥، ٧١
حرّان ٦٨
حماه ١٣
حيدر آباد ٤١، ٤٢

د

دلهي ٤١
دمشق ٦٥، ٦٩، ٢٧٧، ٣٥٢
الدنمارك ١٦٨، ١٦٩

ر

روسيا ٢٠٦
روما ٢١٦، ٢٣٢
الري (مدينة) ٤٠٤

س

السودان ٧٦، ٧٨
سوريا ٧٦، ٢٧٦، ٣١٠، ٤١٤، ٤٣٧، ٤٣٩

ش

الشام ٢٦–٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٦
شبه الجزيرة الهندية ٣٩، ٤٥

ص

صفّين ٣٢، ٣٨
الصين ١٦٣، ١٧٦، ٢٠٦، ٢٣٥

ع

العالم الإسلامي ٤٤، ٢٨٨، ٤٣٨
العالم العربي ٤٠، ٤٤، ٥٣، ٧٥، ٢٧٨، ٢٧٩، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٦١، ٣٩٢، ٤٣٨
العالم الغربي ٥٧، ٧٥
العراق ٣٣، ٣٤، ٤١٤، ٤٣٧

ف

فرنسا ١٦٥، ١٦٨، ١٧٥، ٢٣٢، ٣٤١
فلسطين ٥٧
فنلندا ١٦٨

ق

قريش ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠١
القسطنطينية ٣٠٤
قطر ٧٥، ٣٦١

ك

كاليفورنيا ١٧١
كراتشي ٤٤
الكوفة ٢٦–٢٨، ٤٠١
الكويت ٧٦، ٣٦١
لاهور ٤٤، ٦٠
ليبيا ٣٠، ٣١٠، ٣٦١، ٤١٠

م

مالي ٤٠٤
المجر ١٦٨
المدينة المنورة ٢٨، ٢٩، ٤٤٠
مصر ٢٨، ٣٠، ٤٠، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٦٩، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٢١٣، ٢٧٦، ٢٩٢، ٢٩٧، ٣١٠، ٣١٨، ٣٤٨، ٣٧٩، ٤٢٤، ٤٣٩
المغرب ٧٥
المملكة العربية السعودية ٧١، ٧٥، ٢٧٤، ٣٦١
موناكو ١٦٣، ١٧٦، ٢٣٥

ن

نجد ٧١
نجران ٤١٩

ه

الهند ٤١–٤٣، ٤٧، ٥١، ٥٣

و

الوطن العربي ٣٠٢، ٣٣٢، ٤٣٨
الولايات المتحدة الأميركية ٢٧، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٧٧، ١٦٤، ١٨٧، ٢٠٦، ٣٦٥، ٤٠٥، ٤١٢

ي

اليابان ٢٩٣
يثرب ٤١٢
اليمن ٢١، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٦٥، ٧٥، ٣١٠

فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
آل عمران	١٩	٢٣٧، ٤٥٠
	٢٣	٩٧
	٢٨	٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٧
	٣٢	٢٤٤
	٤٧	١٠٥
	٤٩	٣٩٧
	٥١	٢٠٢
	٧٦-٧٧	١٥٢
	٧٩	٩٧
	٨١	٣٥٥، ٣٥٦
	٨٥	٤٥٠
	٩٣	١٣٤
	١٠٢	٤٢٩
	١٠٤	٣٨٦
	١٠٧	١٠٨
	١١٠	٢٣٦
	١٣٠	١٥٧
	١٣٢	٢٤٤
	١٣٩	٧٠
	١٤٠	٢٣٤
	١٥٩	٣٤٩
	١٨٥	٢٩٢
إبراهيم	٤	١٦، ٢٣٦، ٣٩٦
	٣٧	١٣٤
الأحزاب	٧-٨	٣٥٥
	٢٦	١٤٧
	٤٠	١٠٩
	٧٢	٤٤٥
الأحقاف	٩	٢٤
	١٥	١٤٢، ٢٤٧
الإسراء	١٦	٣١٤
	٢٢	١٤٠
	٢٣-٢٤	١٢٨، ١٤١
	٣١	١٤٣
	٣٢	١٤٤
	٣٣	١٠٢، ١٢٥، ١٣٨، ١٤٥
	٣٤	١٥٠، ١٥٢
	٤٤	٤٤٨
	٤٦	٣٩٤
	٥٢	٢٥٤
	٥٨	٢٩١، ٣١٤
	٧٠	٤٤٥
	٩٣	٨٨
	٩٤	٢٥٠
الأعراف	١٢	٢٥٠
	١٦	٢٥٦
	٢٢	٢٦٢
	٣١-٣٢	١٥٥

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٣٣	١٥٨، ١٦٠
	٣٨	٢٣٦
	٥٩	٩٦
	٨٥	٩٨
	١١٠-١١٦	٣٢١
	١١٧	٣٢١
	١١٩	٣٢٢
	١٢٠-١٢٤	٣١٥، ٣١٩، ٣٢٣
	١٢٧	٣٢٥
	١٣٠	٣١٤
	١٤٦	٢٦٣
	١٥٧	١٠٤، ١٠٨، ١٢٣
	١٥٨	١١٠
	١٦٠	٨٢
	١٦٤	٣١٤
	١٧٢	٣٥٤
	١٨٨	٢٤، ٢٩٨
	١٩٦	٣٩٤
	١٩٩	٣٨٦
الأنبياء	٢٣	٣١٨
	٣٠-٣٥	٢٩١
	٤٣	٢٥٠
	٥٦	٢٥١
	٧٤	٩٨
	٧٨-٧٩	٨٥
	١٠٧	١٠٨، ١٢٤، ١٢٧، ٣٩٧
الأنعام	٣٥	٨٨، ٩٣
	٣٨	٢٣٦
	٥٠	٢٤
	٥٤	١٠٨
	٥٩	٢٤
	٧٨	٣٩٩
	٧٩	٢٥١
	٩١	١٠٤
	١٠٨	١٢٨
	١١٤	١٣٩
	١١٨-١١٩	١٥٥
	١١٩	١٣٩، ١٦٢
	١٢١	١٥٥
	١٢٨	٣٩٤
	١٤٠	١٤٣
	١٤٥	١٥٥، ١٦٢
	١٤٦	١٣٤
	١٥١	١٣٧، ١٤٥، ٤٤٩
	١٥٢	١٣٧
	١٥٤	١٠٢، ١٣٧
	١٦١	٢٣٨
الأنفال	٣٠	٣٢٤
	٣٩	٧٣
	٤٦	٢٤٥
	٥٣	٢٨٧
البروج	١-٢	٣٥٣
	١٢-١٦	٣١٨

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	٢٢	١٤٠
	٢٦–٢٧	٣٥٣
	٢٧	١٥٢، ٣٥١، ٣٥٦
	٣٠	١٤، ٩٢، ١٢٥، ٢٠١، ٤٤٥
	٤٣	٢٤٩
	٤٧	٨١
	٥٠	٨١
	٥١	٣٥٢
	٥٣	١٠١، ١٠٢
	٥٨	٨٢
	٦٠	٨١
	٦٢	٤٤٧
	٦٤	٣٩٤
	٦٥–٦٦	٨٢
	٦٨	٣١٦
	٨٣	٣٥٥
	٩٣	٨١
	١٠٦	١٠٧
	١١٢	٤٤٧
	١١٤	٢٥٠
	١١٥	٣٩٤
	١٢٤	٢٣٦، ٣٩٥
	١٣٢	١٥
	١٤٢	٣٩٤
	١٤٣	٣٣٦
	١٤٨	٣٩٤، ٣٩٥
	١٦٦	٣٩٧
	١٦٨	١٥٤
	١٧٢–١٧٣	١٥٥
	١٧٣	١٦١
	١٧٧	١٥٢
	١٧٨	٩١، ١٠٨، ١٤٦
	١٨٠	٢٤٩
	١٨٣	٢٠٣
	١٨٤	٢٠٤
	١٨٥	٢٠٤
	١٨٦	٢٠٤، ٤٤٧
	١٨٧	٢٠٤
	١٨٨	١٨١
	١٨٩	١٩٢
	١٩٠	٧١
	١٩٤	١٤٦
	٢١٣	٩٧
	٢١٦	٢٤٧
	٢١٩	١٥٩، ١٨٤
	٢٢٠	١٤٩
	٢٣٥	٣٥٢
	٢٤٦	٨٣
	٢٤٩	٨٣
	٢٥٦	١٥، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٣، ٤٠٧، ٤٤٨
	٢٥٧	٣٩٤، ٤٠١

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٢٦٨	٣٥٣
	٢٧٥	١٣٨
	٢٧٦	١٥٧
	٢٧٨-٢٨٠	١٥٧
	٢٨٣	١٥٩
	٢٨٦	٢٠٣، ٤٣١
البيّنة	١	١٠٣
	٥	٢٠٢
التغابن	٨	١٠٤
	١٦	٢٠٣، ٤٣١
	١٨	٢٤
التوبة	١	٣٩٧
	٤	٣٥٣
	٢٥	٢٩٢
	٢٩	١٦٠
	٣٦	١٥٧
	٥٣	٢٤٨
	٨١	٢٤٧
	١١١	١٠٣
	١١٢	٣٨٦
	١١٤	٣٩٨، ٣٩٩
الحاقّة	١١	٣٦٤
الحج	٣٠	١٤٥، ١٥١، ١٥٦، ١٩٤
	٣٤	١٤٠
	٣٩-٤٠	٤١٨
	٤٠	٢٠٦
	٤٧-٤٨	٣١٤
	٤٨	٢٩١
	٧٨	١٥
الحجر	٩	١٣١
	٤٩	٤٤٦
	٨٧	٨٧
الحجرات	٩	٣٦
	١١	١٩٠
	١٢	١٧٩، ٢٤٧
	١٣	٢٣٥، ٣٥٥، ٣٩٦، ٤١٧
	١٥	٧٠، ٧١
الحديد	٢٢	٣٩٧، ٤٤٩
الحشر	٧	١٩٨
	١٦	٣٩٩
الذاريات	٥٦	٢٧٠، ٤٤٩
الرحمن	٣-٤	١٧
	٨-٩	١٥٠
	١٩-٢٠	٣٣٦
	٣٣	٢٧٦
الرعد	١١	٢٨٧
الروم	٣٠	١٤، ١٣٥، ٢٥١-٢٥٣، ٢٥٨، ٤٢٩
	٣٠٩	١٥٧
الزّخرف	٢٣-٢٤	٩٢
	٢٦	٢٥٥، ٣٩٧، ٣٩٩
	٢٧	٢٥٢
	٤٣-٤٤	٢٧٥

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥١	٣١٨
	٥٤	٣١٩
	٦٤	٢٠٢
الزلزلة	٧-٨	٢٩٠
الزُمَر	٢١	٣٠٠
	٢٢	١٠٤
	٥٣	٤٤٧
	٦٥	١٠٣
سبأ	١٢-١٣	٨٥
الشعراء	١٠-١٢	٣٢١
	٢١٣	١٤٠
	٢١٤	٣٩٥، ٣٩٧
الشورى	١١	٦٧
	٣٨	٣٤٩
	٤٢	١٥٨
	٥٢	١٠٥
ص	١٧-٢٠	٨٤، ٨٥
	٢١-٢٢	٨٥
	٢٤	١٥٨
	٢٦	٨٥، ٩٢
	٨٢	٢٥٦
الصافات	١٠٢	١٨
طه	١٤	٢٠٢
	٢٤	٢٦٩
	٢٥-٢٨	١٦
	٤٣-٤٤	٢٩٢، ٣٢٠
	٤٥	٣٢٠
	٤٧	٣٢٤
	٤٩-٥٢	٣٢٢
	٥٤	٣٦٧
	٧١	٢٦٩
	٧٢	٢٥٢
	٧٣	٢٤٨
	٨٠	٣٥٣
	٨٦	٣٥٣
العلق	١٣	٣٩٤
العنكبوت	٨	١٤٢، ٢٧٣
	٢٠	٢٩٨
	٢٨	١٣٤
	٣٨-٤٠	٣١٥
	٣٩	٣١٧
	٤٠	٣٣٠
غافر	١٥	١٠٥، ١٢٥
	٢٣-٢٤	٣١٦، ٣٢١
	٢٥-٢٦	٣٢١، ٣٢٣
	٢٨	١٦٣، ٣٢١
	٢٩	٣٢٠
	٣٦-٣٧	٣١٦
	٧٩	١٥٦
الفاتحة	٤	٢٣٤
فاطر	٨	٢٩١
	١١	٢٩١

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
الفجر	١-٥	٢٥٣
	٦-١٢	٣٢٠
	١١-١٢	٣٣٤
	٢٦	٣٥٣
	٢٧-٢٨	٢٦١
الفرقان	٣٠	٣٠٠
	٣٥	١٤٨
	٧٠	١٢٩
	٧٢	١٥٠
فُصّلت	١	١٣٩
	١٠	٤٤٧
الفلق	٤	٣٥٢
القصاص	١٧٨	١٤٨
القصص	٤	٣١٩
	٥-٦	٣١٥
	٦	٣١٨
	٧-٨	٣١٥
	٢٣	٢٣٦
	٣٨	٣١٥، ٣٢٢
	٣٩-٤٠	٣١٥
	٤١	٣١٥
	٦٣	٢٥٦
	٧٦	٣١٥، ٣١٧، ٣٢٥
	٨٨	١٤٠، ٤٤٨
القيامة	٢	٢٦١
الكهف	٩	٣١٠
	١٤	٣١١
	١٥	٣١١
	٢٦	٣١٨
	٣٥-٣٨	١٠٣
	٥٩	٢٥٦
	٦٦	٢٥٨
	١١٠	١٤٠
لقمان	١٤-١٥	١٤٢
	١٥	١٤٠، ٢٧٣، ٣٩٨
المائدة	١	١٤٥
	٢	١٥٩
	٣	١٣٨، ١٦١، ٢٠١
	٤	١٣٥، ١٥٥
	٥	١٥٤، ١٥٥
	٦	٢٩٩
	٨	١٥١
	١٤	٣٥٥
	٢١	٨١
	٢٨	٢٦٢
	٣٨	١٢٦
	٣٨-٣٩	١٥٨
	٤٢	١٠٠
	٤٣	١٠٠
	٤٤	٧٩، ٩٥، ١٠٠، ١٠٤
	٤٥	٨٢، ٩٥، ١٠٠
	٤٦	١٠٤، ٤١٧
	٤٧	٩٥، ١٠٠، ١٠٤، ٤١٧

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٤٩–٥٠	٤١٦
	٥٠	٧٩
	٥١	٤٠٤، ٤١١، ٤١٦
	٥٥	٤٠١
	٥٦	٣٩٤
	٨٨	١٥٥
	٨٩	٢٦٨
	٩٠	١٥٧، ١٨٤
	٩١	١٨٤، ١٨٦
	٩٢	٢٤٦
	٩٦	١٤٥
	١٠٤	٢٧٣، ٢٧٥
محمد	٤	١٤٨
	٩	٢٤٧
	١٠	١٤٨
مريم	١٢	٩٧
	٣٠–٣١	١٠٥
	٤٣	١٨
	٤٥	٣٩٤
	٤٦	٢٧٢
	٤٧	٢٧٣
	١٧١	١٠٥
المعارج	١١–١٣	٣٩٥
	٢٩–٣٠	١٤٤
	٣٢	٣٥١
الممتحنة	٨	٤٢٠
	٨–٩	٤١٨
المؤمنون	٥–٦	١٤٤
	١٢–١٤	٣٠٠
	٢١	١٥٦
النازعات	٢٤	٣١٨
	٤٦	٣١١
النحل	١٥–١٧	٨٥
	٣٣	١٥٨
	٣٨–٤٠	٨٦
	٦٧	١٨٤
	٩٠	٢٤٩
	٩١	١٩٣
	٩١–٩٢	١٥٢، ١٩٣
	٩٥	١٥٢
	١٠٣	١٦
	١٠٦	١٦٢، ٢٤٨
	١١٤–١١٥	١٥٦
	١١٥	١٦٢
	١١٦	١٦٠
	١٢٠–١٢٣	٢٣٦
النساء	٢–٣	١٤٩
	٥–٦	١٤٩
	٦	٢٥٧
	١٥–١٦	١٤٣
	١٩	٢٤٧
	٢٢	١٥٣
	٢٣	٢٤٩

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٢٣-٢٤	١٣٨، ١٥٣
	٢٤-٢٥	١٥٣
	٢٩	١٨٢، ٢٤٩
	٣٠	١٨٣
	٣٤	١٢٤
	٣٦	١٤٠، ١٤١
	٤٣	١٨٤
	٤٨	١٥٩
	٥٠	١٥٩
	٥٩	٦١، ٩٠، ١٨١، ٢٤٦، ٣٧٤، ٣٨٤
	٦٥	٩٨، ٣٨٤
	٨٣	٣٧٣
	٩٢-٩٣	١٤٥، ١٤٦
	١٠٤	٢٨٨
	١٢٥	٢٣٨
	١٢٧	١٤٩
	١٣٥	١٥١-١٧١
	١٥٤	٣٥٥
	١٧٥	١٠٩
النمل	٢٠-٢١	٢٧٧
	٥٠-٥٢	١٤٨
	٦٥	٢٤
	٩١-٩٢	٨٧
	٩٣	٨٨
نوح	٢٣	٣١٧
النور	٢-٣	١٤٤
	٣	١٥٤
	٤	١٢٦
	٢٤	١٢٥
	٢٧	١٩٢
	٢٩	١٩٢
	٣٢-٣٣	١٥٤
	٣٣	١٤٤، ٢٤٨
	٥٤	٢٤٦
	٥٦	٢٠٣
	٦١	٥٦
هود	١	١٣٣، ٢٠٣، ٢٠٤
	٢٨	٤٤٨
	٣١	٢٤
	٤٥	٣٩٥
	٥١	٢٥٢
	١١٠	٤٤٩
	١١٣	٣٩٤
	١١٨-١١٩	٢٧٠
يس	٢٢	٢٥٢، ٢٥٥
	٦٠	٣٥١
	٦١	٢٠٢
	٨٢	١٠٤
يوسف	٤٠	٣٨، ١٣٥
	٥٣	٢٦١
	٧٦	٢٣٤
	١١١	٢٩٢، ٣١٤
يونس	١٩	٢٣٦، ٢٧٠

السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٢٠	٢٤
	٣٧	١٣٩
	٤١	٣٩٩
	٤٧	٣٨٤
	٤٨	٣٥٣
	٥٤	٣٨٤
	٥٥	٣٥٣
	٦٢	٣٩٤
	٨٧	٢٧٥
	٨٨	٣٢٠
	٩٩	٢٤٨، ٢٤٩

يتناول الباحث الدكتور محمد شحرور جدلية العلاقة بين الدين والسلطة انطلاقاً من مفهوم الحاكمية، مستعرضاً مراحل تطوّر هذا المفهوم بدءاً من الكتب الفقهية التراثية، مروراً بالإسلام السياسي المعاصر، وصولاً إلى الحركات السلفية الجهادية.

ويقدّم مفهومه المعاصر للحاكمية الإلهية التي يرى أنها تمثّل الميثاق العالمي الذي يمكن من خلاله تحقيق السلام في العالم، باعتبار أن الإسلام دين عالمي أبدي مبني على الطوعية لا على الإكراه، والولاء له هو ولاء للقيم الإنسانية، ويتجسّد من خلال احترامه هذه القيم وتمسّكه بها والدفاع عنها من منطلق قناعة شخصية مبنيّة على الانقياد الطوعي للحاكمية الإلهية. ويرى أن هذا الولاء الديني الإنساني هو الرادع لكل من تسوّل له نفسه ممارسة الطغيان على الناس لسلبهم حرّياتهم، وهو الذي يمكنه أن يحقّق السلام العالمي الذي يحثّ عليه الدين الإسلامي.

يتابع شحرور في هذا الكتاب مشروعه النقدي التحديثي للفكر الإسلامي، مضيفاً لبنة جديدة إلى المنهج الذي يسعى من خلاله إلى إبراز عالمية وإنسانية الإسلام بوصفه رسالةً رحمانية، لا عقيدةً طاغوتية.

محمد شحرور باحث ومفكّر سوري. حائز دكتوراه في الهندسة المدنية. بدأ بدراسة القرآن في العام ١٩٧٠، ويعتبر اليوم مرجعاً أساسياً في العلوم القرآنية، بعدما أوجد نهجاً جديداً وعلمياً لفهمها. من مؤلّفاته: «الدولة والمجتمع»، «الإسلام والإيمان/ منظومة القيم»، «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي»، «تجفيف منابع الإرهاب». صدر له عن دار الساقي «القصص القرآني» (جزءان) و«الكتاب والقرآن» و«السنّة الرسولية والسنّة النبوية». وصدر له كتاب مترجم إلى الإنكليزية عن دار بريل بعنوان *The Quran, Morality and Critical Reason*.



ISBN 978-6-14425-747-0

